MEDIOS SIN FIN

Notas sobre la política

Giorgio Agamben

PRE-TEXTOS

MEDIOS SIN FIN

Notas sobre la política

Giorgio Agamben

PRE-TEXTOS

MEDIOS SIN FIN

Notas sobre la política

Giorgio Agamben

Traducción de
Antonio Gimeno Cuspinera

PRE-TEXTOS

La reproducción total o parcial de este libro, no autorizada por los editores viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

Diseño cubierta: Pre-Textos (S. G. E.)

Título de la edición original en lengua italiana:
Mezzi senza fine

© Bollati Boringhieri Editore, Torino, 1996
© de la traducción y notas: Antonio Gimeno Cuspinera, 2001
© de la presente edición:
PRE-TEXTOS, 2001
Luis Santángel, 10
46005 Valencia

IMPRESO EN ESPAÑA / PRINTED IN SPAIN
ISBN: 84-8191-358-8
DEPÓSITO LEGAL: V-5217-2000

GRAPHIC 3, S. A. PINTOR SOROLLA 12 – POL. IND. CIUDAD MUDECO
46930 QUART DE POBLET (VALENCIA)

ÍNDICE

Advertencia 9

1.
FORMA-DE-VIDA 13
MÁS ALLÁ DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE 21
¿QUÉ ES UN PUEBLO? 31
¿QUÉ ES UN *CAMPO?* 37

2.
NOTAS SOBRE EL GESTO 47
LAS LENGUAS Y LOS PUEBLOS 57
GLOSAS MARGINALES A LOS *COMENTARIOS SOBRE LA SOCIEDAD DEL ESPECTÁCULO* 63
EL ROSTRO 79

3.
POLICÍA SOBERANA 89
NOTAS SOBRE LA POLÍTICA 93
EN ESTE EXILIO. DIARIO ITALIANO 1992-94 101

Notas a los textos 119

Guy Debord, *in memoriam*

Los textos que recogemos aquí tratan de pensar, cada uno a su manera, determinados problemas de la política. Si la política parece atravesar hoy un eclipse prolongado que da lugar a que aparezca en posición subalterna con respecto a la religión, la economía e incluso el derecho, es porque, en la misma medida en que perdía conciencia del propio rango ontológico, ha desatendido la confrontación con las transformaciones que han vaciado progresivamente desde el interior sus categorías y sus conceptos. Esto explica que, en las páginas que siguen, se busquen paradigmas genuinamente políticos en experiencias y en fenómenos que no son considerados de ordinario como políticos (o lo son de manera marginal): la vida natural de los hombres (la *zoē*, excluida en otro tiempo del ámbito propiamente político) que pasa a ocupar, de acuerdo con el análisis de la biopolítica llevado a cabo por Foucault, el centro de la *polis*; el estado de excepción (suspensión temporal del orden jurídico, pero que se manifiesta en todos los sentidos como su es-

tructura fundamental); el campo de concentración (zona de indiferencia entre lo público y lo privado y, a la vez, matriz oculta del espacio político en que vivimos); el refugiado, que al romper el vínculo entre hombre y ciudadano deja de ser una figura marginal y se convierte en factor decisivo de la crisis del Estado-nación moderno; el lenguaje, objeto de una hipertrofia y, al mismo tiempo, de una expropiación que definen la política de las sociedades democrático-espectaculares en que habitamos; la esfera de los medios puros o de los gestos (es decir de los medios que, a pesar de seguir siendo tales, se emancipan de su relación con un fin) como esfera propia de la política.

Los textos reunidos en este volumen se refieren todos, en formas diferentes y según las ocasiones que los generan a una investigación todavía en curso (cuyo primer fruto es el volumen *Homo Sacer*) del que, en ocasiones, anticipan los núcleos originales, mientras que, en otros casos ofrecen astillas y fragmentos. Como tales, están destinados a encontrar su verdadero sentido tan sólo en la perspectiva del trabajo ultimado, que no es otra que la de repensar todas las categorías de nuestra tradición política a la luz de la relación entre poder soberano y nuda vida.

1.

Forma-de-vida

1. Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros queremos decir con la palabra *vida*. Se servían de dos términos semántica y morfológicamente distintos: *zoé*, que expresaba el simple hecho de vivir común a todos los vivientes (animales, hombres o dioses) y *bios*, que significaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o de un grupo. En las lenguas modernas, en que esta oposición desaparece gradualmente del léxico (donde es conservada, como en *biología o zoología*, ya no indica ninguna diferencia sustancial), un único término –cuya opacidad crece en medida proporcional a la sacralización de su referente– designa el desnudo presupuesto común que es siempre posible aislar en cualquiera de las innumerables formas de vida.

Con el término *forma-de-vida* entendemos, por el contrario, una vida que no puede separarse nunca de su forma, una vida en la que no es nunca posible aislar algo como una nuda vida.

2. Una vida que no puede separarse de su forma es una vida que, en su modo de vivir, se juega el vivir mismo y a la que, en su vivir, le va sobre todo su modo de vivir. ¿Qué significa esta expresión? Define una vida –la vida humana– en que los modos, actos y procesos singulares del vivir no son nunca simplemente *hechos*, sino siempre y sobre todo *posibilidad* de vivir, siempre y sobre todo potencia. Los comportamientos y las formas del vivir humano no son prescritos en ningún caso por una vocación biológica específica ni impuestos por una u otra necesidad; sino que, aunque sean habituales, repetidos y socialmente obligatorios, conservan en todo momento el carácter de una posibilidad, es decir ponen siempre en juego el vivir mismo. Por esta razón –es decir en cuanto es un ser de potencia, que puede hacer y no hacer, triunfar o fracasar, perderse o encontrarse– el hombre es el único ser en cuya vida siempre está en juego la felicidad, cuya vida está irremediable y dolorosamente asignada a la felicidad. Y esto constituye inmediatamente a la forma-de-vida como vida política. ("*Civitatem... communitatem esse instituam propter vivere et bene vivere hominum in ea*": Marsilio de Padua, *Defensor, Pacis*, V II.)

3. Pero el poder político que nosotros conocemos se funda siempre, en última instancia, en la separación de la esfera de la nuda vida con respecto al contexto de las formas de vida. En el derecho romano, *vida* no es un concepto jurídico, sino que indica el simple hecho de vivir o un modo de vida particular. No hay en él más que un caso en que el término *vida* adquiere un significado jurídico que lo transforma en un verdadero *terminus technicus*: es en la expresión *vitae necisque potestas*, que designa el poder de vida y de muerte del *pater* sobre el hijo varón. Yan Thomas ha puesto de manifiesto que, en esta fórmula, *que* no tiene valor disyuntivo; y *vita* no es más que un corolario de *nex*, del poder de matar. Así pues la vida

aparece originariamente en el derecho tan sólo como la contrapartida de un poder que amenaza con la muerte. Pero lo que es válido para el derecho de vida y de muerte del *pater*, lo es también con mayor razón para el poder soberano (*imperium*), cuya célula originaria es el primero. Así, en la fundación hobbesiana de la soberanía, la vida en el estado de naturaleza se define sólo por el hecho de estar incondicionalmente expuesta a una amenaza de muerte (el derecho ilimitado de todos sobre todo) y la vida política, es decir la que se desarrolla bajo la protección del Leviatán, no es otra cosa que esa misma vida expuesta a una amenaza que ahora se haya únicamente en manos del soberano. *La puissance absolue et perpétuelle*, que define el poder estatal no se funda, en último término, sobre una voluntad política, sino sobre la nuda vida, que es conservada y protegida sólo en la medida en que se somete al derecho de vida y muerte del soberano o de la ley. (Éste y no otro es el significado originario del adjetivo *sacer* referido a la vida humana.) El estado de excepción, sobre el que el soberano decide en cada ocasión, es precisamente aquel en que la nuda vida, que, en la situación normal aparece engarzada en las múltiples formas de vida social, vuelve a plantearse en calidad de fundamento último del poder político. El sujeto último al que se trata de exceptuar de la ciudad y, a la vez, de incluir en ella es siempre la nuda vida.

4. "La tradición de los oprimidos nos enseña que el 'estado de excepción' en que vivimos es la regla. Debemos llegar a un concepto de historia que se corresponda con este hecho." Este diagnóstico de Benjamin, que ya tiene más de cincuenta años a sus espaldas, no ha perdido nada de su actualidad. Y no la ha perdido no tanto, o no sólo, porque el poder no tiene hoy otra forma de legitimación que la situación de peligro grave a la que apela en todas partes de forma permanente y que al mis-

mo tiempo se esfuerza en producir secretamente (¿cómo no pensar que un sistema que ya sólo puede funcionar sobre la base de una situación tal no va a seguir también interesado en mantenerla a cualquier precio?), sino también, y sobre todo, porque entretanto la nuda vida, que constituía el fundamento oculto de la soberanía, se ha convertido en todas partes en la forma de vida dominante. En un estado de excepción que ha pasado a ser normal, la vida es la nuda vida que separa en todos los ámbitos las formas de vida de su cohesión en una forma-de-vida. La escisión marxiana entre el hombre y el ciudadano es, pues, sustituida por la escisión entre la nuda vida, portadora última y opaca de la soberanía, y las múltiples formas de vida abstractamente recodificadas en identidades jurídico-sociales (el elector, el trabajador por cuenta ajena, el periodista, el estudiante, pero también el seropositivo, el travestido, la estrella del porno, el anciano, el padre, la mujer) que reposan todas sobre aquélla.(El haber tomado esta nuda vida separada de su forma, en su abyección, por un principio superior –la soberanía o lo sagrado– es el límite del pensamiento de Bataille, que le hace inservible para nosotros.)

5. La tesis de Foucault según la cual "lo que hoy está en juego es la vida" –y la política se ha convertido, por eso mismo, en biopolítica– es, en este sentido, sustancialmente exacta. Pero es decisivo el modo en que se entiende esta transformación. En efecto, lo que queda fuera de interrogación en los actuales debates sobre la bioética y la biopolítica es precisamente aquello que merecería ser interrogado por encima de cualquier otra cosa: es decir el propio concepto biológico de vida. Los dos modelos simétricamente contrapuestos de Rabinow, el de la *experimental life* del científico enfermo de leucemia que hace de su propia vida un laboratorio de investigación y experimentación ilimitada, y el del que, al contrario, en nombre de

la sacralidad de la vida, exaspera la antinomia entre ética individual y tecnociencia, participan en rigor, sin darse cuenta de ello, del mismo concepto de nuda vida. Este concepto –que hoy se presenta con las características de una noción científica– es, en realidad, un concepto político secularizado. (Desde un punto de vista estrictamente científico, el concepto de vida no tiene sentido alguno: "las discusiones sobre el significado real de las palabras *vida y muerte* –escribe Medawar– son índices, en biología, de una conversación de nivel bajo. Tales palabras no tienen ningún significado intrínseco, por lo que éste no puede ser clarificado por un estudio más atento y profundo".)

De ahí la función decisiva, aunque con frecuencia inadvertida, de la ideología médico-científica en el sistema de poder y el uso creciente de pseudoconceptos científicos con finalidades de control político: la propia separación de la nuda vida, que el soberano podía llevar a efecto en ciertas circunstancias a partir de las formas de vida, se realiza ahora de forma cotidiana y masiva por medio de las representaciones pseudocientíficas del cuerpo, de la enfermedad y de la salud, y de la "medicalización" de esferas cada vez más amplias de la vida y de la imaginación individual. La vida biológica, forma secularizada de la nuda vida, que tiene en común con ésta la indecibilidad y la impenetrabilidad, constituye así literalmente las formas de vida reales en formas de *supervivencia* en cuyo seno se aloja inadvertidamente como oscura amenaza que puede actualizarse repentinamente en la violencia, el extrañamiento, la enfermedad o el accidente. Es el soberano invisible que nos contempla tras las estúpidas máscaras de los poderosos que, consciente o inconscientemente, nos gobiernan en su nombre.

6. Una vida política, es decir orientada según la idea de felicidad y que se aglutina en una forma-de-vida, sólo es pensable a partir de la emancipación de aquella escisión, del éxodo

irrevocable de cualquier soberanía. La pregunta sobre la posibilidad de una política no estatal reviste, pues, necesariamente esta forma: ¿Es posible hoy, se da hoy algo como una forma de vida, es decir como una vida a la que, en su vivir, le va el vivir mismo, *una vida de la potencia*?

Llamamos *pensamiento* al nexo que constituye las formas de vida en un contexto inseparable, en forma-de-vida. No nos referimos con esto al ejercicio individual de un órgano o de una facultad psíquica, sino a una experiencia, un *experimentum* que tiene por objeto el carácter potencial de la vida y de la inteligencia humanas. Pensar no significa sólo ser afectados por esta o aquella cosa, por este o aquel contenido de pensamiento en acto, sino ser a la vez afectados por la propia receptividad, hacer la experiencia, en cada pensamiento, de una pura potencia de pensar. ("El pensamiento no tiene naturaleza alguna propia aparte de la de ser en potencia... cuando el pensamiento ha devenido en acto cada uno de los inteligibles... incluso entonces sigue estando de alguna manera en potencia, y es capaz también de inteligirse a sí mismo": Aristóteles, *De anima*, 429, a-b.)

Sólo si no soy siempre y únicamente en acto, sino que soy asignado a una posibilidad y una potencia, sólo si en lo vivido y comprendido por mí están en juego en cada momento la propia vida y la propia comprensión –es decir si hay, en este sentido, pensamiento– una forma de vida puede devenir, en su propia facticidad y coseidad, *forma-de-vida*, en la que no es nunca posible aislar algo como una nuda vida.

7. La experiencia del pensamiento de que aquí se trata es siempre experiencia de una potencia común. Comunidad y potencia se identifican sin fisuras, porque el que a cada potencia le sea inherente un principio comunitario es función del carácter necesariamente potencial de toda comunidad. Entre seres que fueran ya siempre en acto, que fueran ya siempre es-

ta o aquella cosa, esta o aquella identidad y en ellas hubieran agotado enteramente su potencia, no podría haber comunidad alguna, sino sólo coincidencias y divisiones factuales. Sólo podemos comunicar con otros a través de lo que en nosotros, como en los demás, ha permanecido en potencia, y toda comunicación (como había intuido Benjamin para la lengua) es sobre todo comunicación no de un común sino de una comunicabilidad. Por otra parte, si no hubiera más que un único ser, sería absolutamente impotente (por esto los teólogos afirman que Dios ha creado el mundo *ex nihilo*, es decir absolutamente sin potencia), y donde yo puedo, allí siempre hay muchos (de la misma forma que si hay una lengua, es decir una potencia de hablar, no puede haber sólo un ser que la hable).

Por esto la filosofía política moderna no empieza con el pensamiento clásico, que había hecho de la contemplación, del *bios theoreticos*, una actividad separada y solitaria ("el exilio de uno solo en uno solo"), sino sólo con el averroísmo, es decir con el pensamiento del único intelecto posible común a todos los hombres y, más precisamente, en el punto en que Dante, en el *De monarchia*, afirma la inherencia de una *multitudo* a la potencia misma del pensamiento:

> Puesto que la potencia del pensamiento humano no puede ser íntegra y simultáneamente actualizada por un solo hombre o por una sola comunidad particular, es necesario que haya en el género humano una multitud a través de la cual pueda actualizarse toda la potencia... La tarea del género humano, considerado en su totalidad, es la de actualizar incesantemente toda la potencia del intelecto posible, en primer lugar en vista de la contemplación y, consiguientemente, en vista del actuar (I, 3-4).

8. El intelecto como potencia social y el *General Intellect* marxiano sólo adquieren su sentido en la perspectiva de esta experiencia. Nombran a la *multitudo* que es inherente a la po-

tencia del pensamiento como tal. La intelectualidad, el pensamiento no son una forma de vida más junto a las otras en que se articulan la vida y la producción social, sino que son *la potencia unitaria que constituye en forma-de-vida a las múltiples formas de vida*. Frente a la soberanía estatal, que sólo puede afirmarse separando en cada uno de los ámbitos la nuda vida de su forma, aquellos son la potencia que reúne incesantemente la vida a su forma o impide que se disocie de ella. La diferenciación entre la simple y masiva inscripción del saber social en los procesos productivos, que caracteriza la fase actual del capitalismo (la sociedad del espectáculo), y la intelectualidad como potencia antagonista y forma-de-vida pasa a través de la experiencia de esta cohesión y esta inseparabilidad. El pensamiento es forma-de-vida, vida indisociable de su forma, y en cualquier parte en que se muestre la intimidad de esta vida inseparable, en la materialidad de los procesos corporales y de los modos de vida habituales no menos que en la teoría, allí hay pensamiento, sólo allí. Y es este pensamiento, esta forma-de-vida, el que, abandonando la nuda vida al "hombre" y al "ciudadano" que la revisten provisionalmente y la representan con sus "derechos", debe pasar a ser el concepto-guía y el centro unitario de la política que viene.

1. En 1943 Hannah Arendt publicaba en una pequeña revista judía en lengua inglesa, *The Menorah Journal*, un artículo titulado "We refugees", ("Nosotros los refugiados"). Al final de este escrito breve pero significativo, después de haber pergeñado polémicamente el retrato del Sr. Cohn, el judío asimilado que, después de haber sido alemán al 150%, vienés al 150%, francés al 150%, no puede dejar de advertir finalmente con amargura que "*on ne parvient pas deux foix*", la autora modifica por completo su visión de la condición de refugiado y sin patria, en que ella misma estaba viviendo, y pasa a proponerla como paradigma de una nueva conciencia histórica. El refugiado que ha perdido todo derecho y renuncia, no obstante, a querer asimilarse a cualquier precio a una nueva identidad nacional, para contemplar lúcidamente su situación, recibe a cambio de una hostilidad cierta, un beneficio inestimable: "la historia ya no es para él un libro cerrado y la política deja de ser el privilegio de los Gentiles. Sabe que a la proscripción del pueblo judío en Europa ha seguido inmediatamente la de la mayor parte de los pueblos europeos. Los refugiados perseguidos de país en país representan la vanguardia de sus pueblos".

Es conveniente reflexionar sobre el sentido de este análisis que hoy, exactamente a cincuenta años de distancia, no ha perdido nada de su actualidad. No sólo el problema se presenta en Europa y fuera de ella con la misma urgencia, sino que, en la ya imparable decadencia del Estado-nación y en la corrosión general de las categorías jurídico-políticas tradicionales, el refugiado es quizá la única figura pensable del pueblo en nuestro tiempo y, al menos mientras no llegue a término el proceso de disolución del Estado-nación y de su soberanía, la única categoría en la que hoy nos es dado entrever las formas y los límites de la comunidad política por

venir. Es posible incluso que, si pretendemos estar a la altura de las tareas absolutamente nuevas que están ante nosotros, tengamos que decidirnos a abandonar sin reservas los conceptos fundamentales con los que hasta ahora hemos representado los sujetos de lo político (el hombre y el ciudadano con sus derechos, pero también el pueblo soberano, el trabajador, etc.,) y a reconstruir nuestra filosofía política a partir únicamente de esa figura.

2. La primera aparición de los refugiados como fenómeno de masa tuvo lugar a finales de la Primera Guerra Mundial, cuando la caída de los imperios ruso, austro-húngaro y otomano, y el nuevo orden creado por los tratados de paz alteraron con gran profundidad las bases demográficas y territoriales de la Europa centro-oriental. En poco tiempo se desplazaron de sus países 1.500.000 rusos blancos, 700.000 armenios, 500.000 búlgaros, 1.000.000 de griegos y centenares de millares de alemanes, húngaros y rumanos. A estas masas en movimiento hay que añadir la situación explosiva determinada por el hecho de que cerca del 30% de las poblaciones de los nuevos organismos estatales creados por los tratados de paz sobre el modelo del Estado-nación (por ejemplo, en Yugoslavia y en Checoslovaquia) constituían minorías que tuvieron que ser tuteladas por medio de una serie de tratados internacionales (los llamados *Minority Treaties),* que fueron en muchos aspectos letra muerta. Algunos años después, las leyes raciales en Alemania y la guerra civil en España diseminaron por Europa un nuevo e importante contingente de refugiados.

Estamos habituados a distinguir entre apátridas y refugiados, pero la distinción no era sencilla entonces ni lo es ahora, como puede parecer a primera vista. Desde el principio muchos refugiados que no eran técnicamente apátridas, prefirieron llegar a serlo antes que regresar a su país (es el caso de los ju-

díos polacos y rumanos que se encontraban en Francia o en Alemania al final de la guerra y, en la actualidad, el de los perseguidos políticos y el de aquellos para los que el retorno a la patria significa la imposibilidad de sobrevivir). Por otra parte, los refugiados rusos, armenios y húngaros fueron desnacionalizados con prontitud por los nuevos gobiernos soviético, turco, etc. Es importante señalar que a partir de la Primera Guerra Mundial, muchos Estados europeos empezaron a introducir leyes que permitían la desnaturalización y la desnacionalización de sus propios ciudadanos: Francia abrió el camino en 1915 con respecto a los ciudadanos naturalizados de origen "enemigo"; en 1922 el ejemplo fue seguido por Bélgica, que revocó la naturalización de los ciudadanos que habían cometido actos "antinacionales" durante la guerra; en 1926 el régimen fascista promulgó una ley análoga con respecto a los ciudadanos que se habían mostrado "indignos de la ciudadanía italiana"; en 1933 le llegó el turno a Austria, y así sucesivamente hasta que en 1935 las Leyes de Núremberg dividieron a los ciudadanos alemanes en ciudadanos de pleno derecho y ciudadanos sin derechos políticos. Estas leyes –y el apatridismo de masa derivado de ellas– marcan una transformación decisiva en la vida del Estado-nación moderno y su emancipación definitiva de las nociones ingenuas de pueblo y de ciudadano.

No es éste el lugar para rehacer la historia de los diversos comités internacionales a través de los cuales los Estados, la Sociedad de Naciones y posteriormente la ONU trataron de hacer frente al problema de los refugiados, desde el *Bureau Nansen* para los refugiados rusos y armenios (1921), el Alto Comisariado para los prófugos de Alemania (1936), el Comité intergubernamental para los prófugos (1938) y la *International Refugee Organisation* de la ONU (1946), hasta el actual Alto Comisariado para los refugiados (1951), cuya actividad no tiene, según el estatuto, carácter político sino sólo "humanitario y social". Lo esen-

cial es que cuando los refugiados no representan ya casos individuales sino un fenómeno de masas (como sucedió entre las dos guerras y nuevamente ahora), tanto las mencionadas organizaciones como los Estados individuales, a pesar de las solemnes invocaciones a los derechos individuales del hombre, se han mostrado absolutamente incapaces no sólo de resolver el problema, sino incluso de afrontarlo de manera adecuada. Toda la cuestión quedó transferida de esta forma a manos de la policía y de las organizaciones humanitarias.

3. Las razones de esta impotencia no residen sólo en el egoísmo y en la ceguera de los aparatos burocráticos, sino en la ambigüedad de las propias nociones fundamentales que regulan la inscripción del *nativo* (es decir de la vida) en el ordenamiento jurídico del Estado-nación. H. Arendt titula el capítulo quinto del libro sobre el *Imperialismo*, que está dedicado al problema de los refugiados, *El ocaso del Estado-nación y el fin de los derechos del hombre*. Es necesario esforzarse en tomar en serio esta formulación, que liga indisolublemente la suerte de los derechos del hombre y la del Estado nacional moderno, de manera que el ocaso de este último implica necesariamente que aquellos se conviertan en obsoletos. La paradoja está aquí en que precisamente la figura –el refugiado– que habría debido encarnar por excelencia los derechos del hombre, marca por el contrario la crisis radical de este concepto. "La concepción de los derechos del hombre" –escribe H. Arendt– "basada en dar por supuesta la existencia de un ser humano como tal, cae en ruinas cuando los que la profesaban se encontraron por vez primera frente a unos hombres que habían perdido verdaderamente toda cualidad y relación específicas, salvo el hecho de ser humanos." En el sistema del Estado-nación, los denominados derechos sagrados e inalienables del hombre se muestran desprovistos de cualquier tutela desde el momento mismo en que ya no es posible configurarlos como derechos de los ciu-

dadanos de un Estado. Esto es algo que, si bien se mira, está implícito, en la ambigüedad del propio título de la Declaración de 1789: *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* donde no está claro si los dos términos designan dos realidades distintas o forman una endíadis, en la que el primer término está, en realidad, contenido siempre en el segundo.

El orden político del Estado-nación no reserva para algo como el puro hombre en sí ningún espacio autónomo, como se pone de manifiesto cuando menos por el hecho de que el estatuto de refugiado ha sido considerado siempre, incluso en el mejor de los casos, como una condición provisional, que debe conducir a la naturalización o a la repatriación. Un estatuto estable del hombre en sí es inconcebible en el derecho del Estado-nación.

4. Ha llegado el momento de dejar de considerar las Declaraciones de derechos desde 1789 hasta hoy como proclamaciones de valores metajurídicos eternos orientados a vincular al legislador a su respeto, y de reconocerlas de acuerdo con lo que constituye su función real en el Estado moderno. Los derechos del hombre representan sobre todo, en efecto, la figura originaria de la inscripción de la nuda vida natural en el orden jurídico-político del Estado-nación. Esa nuda vida (la criatura humana) que en el *Ancien Régime* pertenecía a Dios y en el mundo clásico se distinguía claramente (como *zoé*) de la vida política (*bios*), pasa ahora a ocupar el primer plano en el cuidado del Estado y deviene, por así decirlo, su fundamento terreno. Estado-nación significa: Estado que hace del hecho de nacer, del nacimiento (es decir de la vida humana) el fundamento de la propia soberanía. Éste es el sentido (no demasiado oculto) de los tres primeros artículos de la Declaración del 89: sólo porque ha inscrito (arts. 1 y 2) el elemento del nacimiento en el corazón de toda asociación política, puede ésta

vincular firmemente (art. 3) el principio de soberanía a la nación (de conformidad con el étimo, *natio* significa en su origen simplemente "nacimiento").

Las Declaraciones de derechos han de ser, pues, consideradas como el lugar en que se hace realidad el paso de la soberanía regia de origen divino a la soberanía nacional. Aseguran la inserción de la vida en el nuevo orden estatal que habrá de suceder al derrumbe del *Ancien Régime*. El que por mediación suya el *súbdito* se transforme en *ciudadano*, significa que el nacimiento -es decir, la nuda vida natural– se convierte aquí por primera vez (a través de una transformación cuyas consecuencias biopolíticas sólo podemos empezar a valorar ahora) en el portador inmediato de la soberanía. El principio del nacimiento y el principio de soberanía, separados en el *Ancien Régime*, se unen ahora de forma irrevocable para constituir el fundamento del nuevo Estado-nación. La ficción implícita en este punto es que el *nacimiento* se hace inmediatamente *nación*, de un modo que impide que pueda existir separación alguna entre los dos momentos. Así pues los derechos se atribuyen al *hombre* sólo en la medida en que éste es el presupuesto, que se disipa inmediatamente, (y que, por lo tanto, no debe nunca surgir a la luz como tal) del *ciudadano*.

5. Si el refugiado representa, en el orden jurídico del Estado-nación, un elemento tan inquietante es, sobre todo, porque al romper la identidad entre hombre y ciudadano, entre nacimiento y nacionalidad, pone en crisis la ficción originaria de la soberanía. Naturalmente habían existido siempre excepciones singulares a este principio: la novedad de nuestro tiempo, que amenaza al Estado-nación en sus fundamentos mismos, es que cada vez son más las porciones de la humanidad que ya no son representables dentro de él. Por esta razón, es decir, en cuanto quebranta la vieja trinidad Estado-nación-territorio, el

refugiado –esta figura aparentemente marginal– merece ser considerado como la figura central de nuestra historia política. Conviene no olvidar que los primeros *campos* fueron construidos en Europa como espacios de control para los refugiados, y que la sucesión campos de internamiento-campos de concentración-campos de exterminio representa una filiación perfectamente real. Una de las pocas reglas a las que los nazis se atuvieron constantemente en el curso de la "solución final" era que los judíos y los gitanos sólo podían ser enviados a los campos de exterminio después de haber sido completamente desnacionalizados (incluso en relación con esa ciudadanía de segunda clase que les correspondía tras las leyes de Núremberg). Cuando sus derechos ya no son derechos del ciudadano, el hombre se hace verdaderamente *sagrado,* en el sentido que tiene este término en el derecho romano arcaico: consagrado a la muerte.

6. Es preciso separar resueltamente el concepto de refugiado del de derechos del hombre y dejar de considerar el derecho de asilo (por lo demás en vía de radical contracción en la legislación de los Estados europeos) como la categoría fundamental en que inscribir el fenómeno (una ojeada a las recientes *Tesis sobre el derecho de asilo* de A. Heller, muestra que tal cosa sólo puede conducir hoy a confusiones inoportunas). Hay que considerar al refugiado de acuerdo con lo que es, es decir, nada menos que un concepto-límite que pone en crisis radical el principio del Estado-nación y que a la vez permite despejar este terreno para dar paso a una renovación categorial que ya no admite demoras.

Mientras tanto, en el plano de los hechos, el fenómeno de la llamada emigración ilegal en los países de la Comunidad Europea ha asumido (y va a asumir cada vez más en los próximos años, con los 20 millones previstos de inmigrantes procedeni-

tes de los países de Europa oriental) caracteres y proporciones que justifican plenamente tal inversión de la perspectiva. Lo que los Estados industrializados tienen ahora frente a ellos es una *masa residente estable de no-ciudadanos,* que no pueden ni quieren ser naturalizados ni repatriados. Estos no ciudadanos tienen con frecuencia una nacionalidad de origen, pero, al preferir no disfrutar de la protección de su Estado, se encuentran como los refugiados en la condición de "apátridas de hecho". T. Hammar ha propuesto utilizar para estos residentes no ciudadanos el término *denizens*, que tiene la virtud de mostrar que *citizen* es un concepto ya inadecuado para describir la realidad político-social de los Estados modernos. Por otra parte, los ciudadanos de los Estados industriales avanzados (tanto en Estados Unidos como en Europa) manifiestan, por medio de su creciente deserción con respecto a las instancias codificadas de la participación política, una propensión evidente a transformarse en *denizens*, en residentes estables no-ciudadanos; de modo que ciudadanos y *denizens* están entrando, por lo menos en ciertos sectores sociales, en una zona de indiferenciación potencial. Paralelamente, de conformidad con el bien conocido principio según el cual una asimilación sustancial exaspera el odio y la intolerancia cuando existen acusadas diferencias formales, crecen las reacciones xenófobas y las movilizaciones defensivas.

7. Si se quiere impedir que se reabran en Europa los campos de exterminio (lo que ya está empezando a suceder), es necesario que los Estados-naciones encuentren el coraje de poner en tela de juicio el propio principio de inscripción del nacimiento y la trinidad Estado-nación-territorio en que se funda. No es fácil, por el momento, establecer las modalidades en que todo eso podría llevarse a efecto concretamente. Aquí nos contentamos con sugerir una dirección posible. Es sabido que una

de las opciones que se han tenido en cuenta para la solución del problema de Jerusalén es que la ciudad pase a ser, al mismo tiempo y sin reparto territorial, capital de dos organismos estatales diferentes. La paradójica condición de extraterritorialidad recíproca (o, mejor dicho, de aterritorialidad) que lo anterior implicaría podría generalizarse y ser elevada a modelo de nuevas relaciones internacionales. En lugar de dos Estados nacionales separados por fronteras inciertas y amenazadoras, sería posible imaginar dos comunidades políticas instaladas en una misma región y en situación de mutuo éxodo, articuladas entre ellas por una serie de extraterritorialidades recíprocas, en que el concepto-guía no sería ya el *ius* del ciudadano, sino el *refugium* del individuo. En sentido análogo podremos considerar a Europa no como una imposible "Europa de las naciones", cuya catástrofe a corto plazo ya entrevemos, sino como un espacio aterritorial o extraterritorial, en el que todos los residentes de los Estados europeos (ciudadanos y no ciudadanos) estarían en situación de éxodo o de refugio y en el que el estatuto del europeo significaría el estar-en-éxodo (por supuesto también en la inmovilidad) del ciudadano. El espacio europeo establecería así una separación irreductible entre el nacimiento y la nación, y el viejo concepto de pueblo (que, como sabemos, es siempre minoría) podría volver a encontrar un sentido político, contraponiéndose decididamente al de nación (por el que hasta ahora ha sido indebidamente usurpado).

Este espacio no coincidiría con ningún territorio nacional homogéneo ni con su suma *topográfica*, sino que actuaría sobre todos ellos, horadándolos y articulándolos *topológicamente* como en una botella de Leyden o una cinta de Moebius, donde interior y exterior se hacen indeterminados. En este nuevo espacio, las ciudades europeas, al entrar en unas relaciones de extraterritorialidad recíproca, volverían a encontrar su antigua vocación de ciudades del mundo.

En una suerte de tierra de nadie entre Líbano e Israel, se encuentran hoy 425.000 palestinos expulsados del Estado de Israel. Estos hombres constituyen ciertamente, por seguir con la sugerencia de H. Arendt, "la vanguardia de su pueblo". Pero no sólo o no necesariamente en el sentido de que formen el núcleo originario de un futuro Estado-nacional, que resolvería el problema palestino de una manera probablemente tan insuficiente como aquella en que Israel ha resuelto la cuestión judía. Más bien la tierra de nadie en que se han refugiado está retroactuando sobre el territorio del Estado de Israel al que está horadando y alterando de un modo tal que la imagen de ese nevado territorio montañoso le es ahora más propia que cualquier otra región de Heretz Israel. La supervivencia política de los hombres sólo es pensable hoy en una tierra donde los espacios de los Estados hayan sido perforados y topológicamente deformados de aquella manera y en que el ciudadano haya sabido reconocer al refugiado que él mismo es.

1. Cualquier interpretación del significado político del término *pueblo* debe partir del hecho singular de que, en las lenguas europeas modernas, éste también incluye siempre a los pobres, los desheredados y los excluidos. *Un mismo término designa, pues, tanto al sujeto político constitutivo como a la clase que, de hecho si no de derecho, está excluida de la política.*

El italiano *popolo*, el francés *peuple*, el español *pueblo* (como los adjetivos correspondientes, *popolare*, *populaire*, *popular* y los tardolatinos *populus* y *popularis* de que todos derivan) designan, lo mismo en la lengua común que en el léxico político, tanto al conjunto de los ciudadanos en su condición de cuerpo político unitario (como en "popolo italiano" o en "giudice popolare") como a los pertenecientes a las clases inferiores (como en *homme du peuple*, *rione popolare*, *front populaire*). Incluso el inglés *people*, que tiene un sentido más indiferenciado, conserva, empero, el sentido de *ordinary people* en oposición a los ricos y a la nobleza. En la Constitución norteamericana se lee así, sin distinción de condiciones, "*We people of the United States*... "; pero cuando Lincoln, en el discurso de Gettisburgh invoca un "*Government of the people by the people for the people*", la repetición contrapone implícitamente otro pueblo al primero. Hasta qué punto esta ambigüedad fue también esencial durante la Revolución francesa (es decir, precisamente en el momento en que se reivindica el principio de la soberanía popular) es algo de lo que da buen testimonio la función decisiva que desarrolló en ella la compasión por el pueblo, entendido como clase excluida. H. Arendt ha recordado que "la misma definición del vocablo nació de la compasión y el término llegó a ser sinónimo de desgracia e infelicidad: *le peuple, les malhereux m'aplaudissent*, como acostumbraba a decir Robespierre; *le peuple toujours malhereux*, como hasta

el mismo Sieyès, una de las figuras menos sentimentales y más lúcidas de la revolución, afirmaba". Pero ya en Bodino, en un sentido opuesto, en el capítulo de la *République* en el que se define la Democracia, o *État populaire,* el concepto es doble: el *peuple en corps*, como titular de la soberanía, tiene su contrapartida en el *menu peuple*, al que el buen sentido aconseja excluir del poder político.

2. Una ambigüedad semántica tan difundida y constante no puede ser casual: tiene que ser el reflejo de una anfibología inherente a la naturaleza y a la función del concepto *pueblo* en la política occidental. Todo sucede, pues, como si eso que llamamos pueblo fuera en realidad, no un sujeto unitario, sino una oscilación dialéctica entre dos polos opuestos: por una parte el conjunto *Pueblo* como cuerpo político integral, por otra, el subconjunto *pueblo* como multiplicidad fragmentaria de cuerpos menesterosos y excluidos; en el primer caso una inclusión que pretende no dejar nada fuera, en el segundo una exclusión que se sabe sin esperanzas; en un extremo, el Estado total de los ciudadanos integrados y soberanos, en el otro la reserva (*bandita*) –corte de los milagros o *campo*– de los miserables, de los oprimidos, de los vencidos. En este sentido no existe en parte alguna un referente único y compacto del término *pueblo*: como muchos conceptos políticos fundamentales (similares en esto a los *Unworte* de Abel y Freud o a las relaciones jerárquicas de Dumont) pueblo es un concepto polar, que indica un doble movimiento y una compleja relación entre dos extremos. Pero esto significa también, que la constitución de la especie humana en un cuerpo político se realiza por medio de una escisión fundamental y que, en el concepto "pueblo", podemos reconocer sin dificultades las parejas categoriales que, como hemos visto, definen la estructura política original: nuda vida (*pueblo*) y existencia política

(*Pueblo*), exclusión e inclusión, *zoé* y *bíos*. *El pueblo, pues, lleva ya siempre consigo la fractura biopolítica fundamental. Es lo que no puede ser incluido en el todo del que forma parte y lo que no puede pertenecer al conjunto en el que está ya incluido siempre.*

De aquí las aporías y contradicciones a que da lugar cada vez que es evocado y puesto en juego en la escena de la política. Es aquello que ya existe siempre y que, sin embargo, debe aún realizarse; es la fuente pura de toda identidad pero que debe redefinirse y purificarse permanentemente por medio de la exclusión, la lengua, la sangre o el territorio. O bien, en el polo opuesto, es lo que se falta por esencia a sí mismo y cuya realización coincide, por eso, con la propia abolición; es lo que para ser, debe proceder, por medio de su opuesto, a la negación de sí mismo (de aquí las aporías específicas del movimiento obrero, que se dirige al *pueblo* y, al mismo tiempo, tiende a su abolición). Estandarte sangriento de la reacción y enseña incierta de las revoluciones y de los frentes populares, según las ocasiones, el pueblo contiene en todo caso una escisión que es más originaria que la de amigo-enemigo, una guerra civil incesante que le divide más radicalmente que cualquier conflicto y, a la vez, le mantiene unido y le constituye más sólidamente que cualquier identidad. Bien visto, hasta eso que Marx llama lucha de clases y que, a pesar de permanecer sustancialmente indefinido, ocupa un lugar tan central en su pensamiento, no es otra cosa que esa guerra intestina que divide a todo pueblo que sólo tendrá fin cuando, en la sociedad sin clases o en el reino mesiánico, *Pueblo* y *pueblo* coincidan y no haya ya, propiamente, pueblo alguno.

3. Si eso es cierto, si el pueblo contiene necesariamente en su interior la fractura biopolítica central, será entonces posible leer de una manera nueva algunas páginas decisivas de la histo-

ria de nuestro siglo. Porque, si bien es verdad que la lucha entre los dos pueblos ha tenido lugar desde siempre, tal lucha ha sufrido en nuestro tiempo una última y paroxística aceleración. En Roma la escisión interna del pueblo estaba sancionada jurídicamente por la clara división entre *populus* y *plebs*, cada uno de los cuales tenía sus propias instituciones y sus propios magistrados, de la misma forma que en el Medievo, la distinción entre *popolo minuto* y *popolo grasso* respondía a una precisa articulación de diversas artes y oficios; pero cuando, a partir de la Revolución Francesa, el pueblo se convierte en depositario único de la soberanía, el *pueblo* se transforma en una presencia embarazosa, y la miseria y la exclusión aparecen por primera vez como un escándalo intolerable en cualquier sentido. En la Edad Moderna, miseria y exclusión no son sólo conceptos económicos o sociales, sino categorías eminentemente políticas (todo el economicismo y el "socialismo" que parecen dominar la política moderna tienen, en realidad, un significado político, incluso *biopolítico*).

En esta perspectiva, nuestro tiempo no es otra cosa que el intento –implacable y metódico– de suprimir la escisión que divide al pueblo y de poner término de forma radical a la existencia del pueblo de los excluidos. En este intento coinciden, según modalidades diversas y desde distintos horizontes, derecha e izquierda, países capitalistas y países socialistas, unidos en el proyecto –vano en última instancia, pero que se ha realizado parcialmente en todos los países industrializados– de producir un pueblo uno e indiviso. La obsesión del desarrollo es tan eficaz en nuestro tiempo, porque coincide con el proyecto biopolítico de producir un pueblo sin fractura alguna.

El exterminio de los judíos en la Alemania nazi adquiere, a esta luz, un significado radicalmente nuevo. En cuanto pueblo que rechaza integrarse en el cuerpo político nacional (de hecho se supone que cualquier asimilación por su parte sólo es,

en rigor, simulada), los judíos son los representantes por excelencia y casi el símbolo viviente del *pueblo*, de esa nuda vida que la modernidad crea necesariamente en su interior, pero cuya presencia no consigue tolerar en modo alguno. Y en el lúcido furor con que el *Volk* alemán, representante por excelencia del pueblo como cuerpo político integral, trata de eliminar para siempre a los judíos, debemos ver la fase extrema de la lucha intestina que divide a *Pueblo* y *pueblo*. Con la solución final (que incluye también, y no por azar, a los gitanos y a otros no integrables), el nazismo busca oscura e inútilmente liberar la escena política de Occidente de esa sombra intolerable para producir finalmente al *Volk* alemán como pueblo que ha colmado la fractura biopolítica original (por esto los jefes nazis repiten de forma tan obstinada que, eliminando a judíos y gitanos, también están trabajando, en verdad, para los demás pueblos europeos).

Parafraseando el postulado freudiano sobre la relación entre *Es* e *Ich*, se podría decir que la biopolítica moderna está regida por el principio según el cual "allí donde hay nuda vida, debe advenir un *Pueblo*"; a condición, empero, de añadir inmediatamente que este principio vale también en la fórmula inversa, que establece que "allí donde hay un *Pueblo*, debe advenir la nuda vida". La fractura que se creía haber colmado eliminando al *pueblo* (a los judíos que son su símbolo), se reproduce así de nuevo, transformando a todo el pueblo alemán en vida sacra consagrada a la muerte y en cuerpo biológico que debe ser infinitamente purificado (eliminando a los enfermos mentales y a los portadores de enfermedades hereditarias). Y de manera diversa, pero análoga, hoy el proyecto democrático-capitalista de poner fin, por medio del desarrollo, a la existencia de clases pobres, no sólo reproduce en su propio seno el pueblo de los excluidos, sino que transforma en nuda vida a todas las poblaciones del Tercer Mundo. Sólo

una política que sea capaz de superar la escisión biopolítica fundamental de Occidente podrá detener esa oscilación y poner fin a la guerra civil que divide a los pueblos y a las ciudades de la tierra.

1. Lo que tuvo lugar en los *campos* supera de tal forma el concepto jurídico de crimen que con frecuencia se ha omitido sin más la consideración de la específica estructura jurídico-política en que tales acontecimientos se produjeron. El *campo* aparece así sólo como el lugar en que se ha realizado la más absoluta *conditio inhumana* que se haya dado nunca en la tierra: esto es, en último término, lo que cuenta tanto para las víctimas como para la posteridad. Aquí vamos a seguir deliberadamente una orientación inversa. En lugar de deducir la definición del *campo* de los acontecimientos que allí se produjeron, vamos a preguntarnos: *¿Qué es un* campo? *¿Cuál es su estructura jurídico-política, la que hizo posible que pudieran ocurrir en ellos tales acontecimientos*? Todo esto nos conducirá a considerar el *campo* no como un simple hecho histórico o una anomalía perteneciente al pasado (aunque, eventualmente, siga estando presente todavía), sino, en algún modo, como la matriz oculta, el *nomos* del espacio político en que aún vivimos.

Los historiadores debaten sobre si los *campos* aparecen por primera vez en los *campos de concentraciones* creados por los españoles en Cuba en 1896 para reprimir la sublevación de la población de la colonia, o en los *concentration camps* en que los ingleses amontonaron a los boers a principios de siglo. Lo que importa es que, en ambos casos, se trata de la extensión a toda una población civil de un estado de excepción surgido de una guerra colonial. Es decir, los *campos* no nacen del derecho ordinario (y todavía menos, frente a lo que pudiera creerse, de una transformación y un desarrollo del derecho penitenciario), sino del estado de excepción y de la ley marcial. Esto es todavía más evidente si nos referimos a los Lager nazis, sobre cuyo origen y régimen jurídico disponemos de buena documentación. Es notorio que la base jurídica para el in-

ternamiento en ellos, no era el derecho común, sino la *Schutzhaft* (literalmente: custodia protectora), una institución jurídica de raigambre prusiana, que los juristas nazis clasifican en ocasiones como una medida de policía preventiva, en cuanto permitía "poner bajo custodia" a determinados individuos con independencia de cualquier contenido penalmente relevante, con el único fin de evitar un peligro para la seguridad del Estado. Pero el origen de la *Schutzhaft* se encuentra en la ley prusiana sobre el estado de sitio del 4 de junio de 1851, que en 1871 se extendió a toda Alemania (a excepción de Baviera) y, todavía antes, en la ley prusiana sobre la "protección de la libertad personal" (*Schutz der persönlichen Freiheit*) del 12 de febrero de 1850, leyes ambas que se aplicaron de forma masiva durante la Primera Guerra Mundial.

2. Este vínculo constitutivo entre estado de excepción y campo de concentración no debe sobrevalorarse si se pretende llegar a una comprensión correcta de la naturaleza del *campo*. La "protección de la libertad" que está en juego en la *Schutzhaft* es, irónicamente, protección contra la suspensión de la ley que caracteriza la situación de peligro grave. La novedad es que, ahora, esta institución se desliga del estado de excepción en que se fundaba y mantiene su vigencia en la situación normal. *El* campo *es el espacio que se abre cuando el estado de excepción empieza a convertirse en regla.* En él el estado de excepción, que era esencialmente una suspensión temporal del orden jurídico, adquiere un sustrato espacial permanente que, como tal, se mantiene, sin embargo, de forma constante fuera del orden jurídico normal. Cuando en marzo de 1933, coincidiendo con la celebración de la elección de Hitler a canciller del Reich, Himmler decidió crear en Dachau un "campo de concentración para prisioneros políticos", éste fue confiado inmediatamente a las SS y, en aplicación de la *Schutzhaft*,

puesto al margen de las reglas del derecho penal y del derecho penitenciario, con las que ni entonces ni después tuvo nunca nada que ver. Dachau y los otros *campos* que se le añadieron de inmediato (Sachsenhausen, Buchenwald, Lichtenberg) permanecieron prácticamente siempre en funcionamiento: lo que variaba era la densidad de su población (que, en ciertos períodos, en particular entre 1935 y 1937, antes de que empezara la deportación de los judíos, se redujo a 7.500 personas), pero el *campo* como tal se había convertido en Alemania en una realidad permanente.

3. Es menester reflexionar sobre el estatuto paradójico del *campo* en cuanto espacio de excepción: es una porción del territorio que se sitúa fuera del orden jurídico normal, pero que no por eso es simplemente un espacio exterior. Lo que en él se excluye es, según el significado etimológico del término excepción (*ex capere*), *sacado fuera*, incluido por medio de su propia exclusión. Pero lo que de esta forma queda incorporado sobre todo en el orden jurídico es el estado de excepción mismo. El *campo* es, pues, la estructura en que el estado de excepción, sobre la decisión de instaurar el cual se funda el poder soberano, se realiza de manera estable. Hannah Arendt señaló en una ocasión que en los *campos* se manifiesta a plena luz el principio que rige la dominación totalitaria y que el sentido común se niega obstinadamente a admitir: es decir, el principio según el cual "todo es posible". *Sólo porque los* campos *constituyen, en el sentido que hemos visto, un espacio de excepción, en que la ley es suspendida de forma integral, todo es verdaderamente posible en ellos*. Si no se comprende esta particular estructura jurídico-política de los *campos,* cuya vocación es precisamente la de realizar de manera estable la excepción, todo lo que de increíble se produjo en ellos resulta completamente ininteligible. Quien entraba en el *campo* se mo-

vía en una zona de indistinción entre exterior e interior, excepción y regla, lícito e ilícito en que cualquier tipo de protección jurídica había desaparecido. Además, si se trataba de un judío, éste había sido ya privado con anterioridad de sus derechos por las leyes de Núremberg y con posterioridad, en el momento de la "solución final", había quedado desnacionalizado por completo. *Al haber sido despojados sus moradores de cualquier condición política y reducidos íntegramente a nuda vida, el* campo *es también el más absoluto espacio biopolítico que se haya realizado nunca, en el que el poder no tiene frente a él más que la pura vida biológica sin mediación alguna.* Por todo esto el *campo* es el paradigma mismo del espacio político en el momento en que la política se convierte en biopolítica y el *homo sacer* se confunde virtualmente con el ciudadano. La pregunta correcta con respecto a los horrores cometidos en los *campos* no es, por consiguiente, aquella que inquiere hipócritamente cómo fue posible cometer delitos tan atroces en relación con seres humanos; sería más honesto, y sobre todo más útil, indagar atentamente acerca de los procedimientos jurídicos y los dispositivos políticos que hicieron posible llegar a privar tan completamente de sus derechos y de sus prerrogativas a unos seres humanos, hasta el extremo de que el llevar a cabo cualquier acción contra ellos no se considerara ya como un delito (en este punto, en efecto, todo se había hecho verdaderamente posible).

4. Si todo esto es cierto, si la esencia del *campo* consiste en la materialización del estado de excepción y en la consiguiente creación de un espacio para la nuda vida como tal, tendremos que admitir entonces que nos encontramos virtualmente en presencia de un *campo* cada vez que se crea una estructura de esta índole, con independencia de los crímenes que allí se hayan cometido y cualesquiera que sean su denominación

y sus peculiaridades topográficas. Tan *campo* es, pues, el estadio de Bari, en el que en 1991 la policía italiana amontonó provisionalmente a los inmigrantes clandestinos albaneses antes de devolverlos a su país, como el Velódromo de Invierno en el que las autoridades de Vichy agruparon a los judíos antes de entregarlos a los alemanes; no otra cosa son el campo de refugiados en la frontera con España en cuyas cercanías murió Antonio Machado en 1939, o las *zones d'attente* de los aeropuertos internacionales franceses, en las que son retenidos los extranjeros que solicitan el reconocimiento de refugiados. En todos estos casos, un lugar aparentemente anodino (por ejemplo, el Hotel Arcades en Roissy) delimita en realidad un espacio en el que el orden jurídico normal queda suspendido de hecho y donde el que se cometan o no atrocidades no es algo que dependa del derecho, sino sólo del civismo y del sentido ético de la policía que actúa provisionalmente como soberana (por ejemplo, durante los cuatro días en que los extranjeros pueden ser mantenidos en la *zone d'attente* antes de la intervención de la autoridad judicial). Pero también algunas periferias de las grandes ciudades postindustriales y las *gated communities* estadounidenses empiezan hoy a parecerse, en este sentido, a *campos,* en los que nuda vida y vida política entran, al menos en determinados momentos, en una zona de absoluta indeterminación.

5. El nacimiento del *campo* en nuestro tiempo aparece, así pues, en esta perspectiva como un acontecimiento que marca de manera decisiva el propio espacio político de la modernidad. Se produce en el momento en que el sistema político del Estado-nación moderno, que se basaba en el nexo funcional entre una determinada localización (el territorio) y un determinado orden jurídico (el Estado), mediado por reglas automáticas de inscripción en la vida (el nacimiento o nación), en-

tra en una crisis duradera y el Estado decide asumir directamente entre sus funciones propias el cuidado de la vida biológica de la nación. Si la estructura del Estado-nación se define, pues, por tres elementos, *territorio, orden jurídico, nacimiento*, la ruptura del viejo *nomos* no se produce en los dos aspectos que, según Schmitt, lo constituían (la localización, *Ortung*, y el orden jurírico, *Ordnung*), sino en el punto que marca la inscripción de la nuda vida (el *nacimiento* que, así, pasa a ser *nación*) en el interior de aquellos. Hay algo que ya no puede funcionar en los mecanismos tradicionales que regulaban esa inscripción, y el *campo* se convierte en el nuevo regulador oculto de la inscripción de la vida en el orden jurídico, o más bien en el signo de la imposibilidad de que el sistema funcione sin transformarse en una máquina letal. Es significativo que los *campos* aparecieran al mismo tiempo que las nuevas leyes sobre la ciudadanía y la desnacionalización de los ciudadanos (no sólo las leyes de Núremberg sobre la ciudadanía del Reich, sino también las leyes sobre la desnacionalización de los ciudadanos promulgadas en casi todos los Estados europeos entre 1915 y 1933). El estado de excepción, que era esencialmente una suspensión temporal del orden jurídico, se hace ahora un nuevo y estable sustrato espacial en el que habita esa nuda vida que, de forma cada vez más evidente, ya no puede ser inscrita en el orden jurídico. *La creciente desconexión entre el nacimiento (la nuda vida) y el Estado-nación es el hecho nuevo de la política de nuestro tiempo, y lo que llamamos* campo *es esta separación.* A un orden jurídico sin localización (el estado de excepción, en el que la ley es suspendida) corresponde ahora una localización sin orden jurídico (el *campo* como espacio permanente de excepción). El sistema político ya no ordena formas de vida y normas jurídicas en un espacio determinado, sino que alberga en su interior una *localización dislocante* que le desborda, en que cualquier forma de vida y cualquier nor-

ma pueden quedar incorporadas. El *campo* como localización dislocante es la matriz oculta de la política en que todavía vivimos, la matriz que tenemos que aprender a reconocer a través de todas sus metamorfosis. Es el cuarto, inseparable elemento que ha venido a añadirse, rompiéndola, a la antigua trinidad Estado-nación (nacimiento)-territorio.

Es ésta la perspectiva en que debemos considerar la reaparición de los *campos* en una forma todavía más extrema, en cierto sentido, en los territorios de la antigua Yugoslavia. Lo que está sucediendo allí no es en absoluto, como algunos observadores interesados se han apresurado a afirmar, una redefinición del sistema jurídico anterior según nuevas bases étnicas y territoriales, o sea, una simple repetición de los procesos que condujeron a la constitución de los Estados-nación europeos. Lo que se está produciendo es más bien una ruptura del viejo *nomos* y una dislocación de las poblaciones y de la vida humana según líneas de fuga completamente nuevas. De aquí la importancia decisiva de los *campos* de estupro étnico. Si los nazis no pensaron nunca en acompañar la realización de la "solución final" con el embarazo forzado de las mujeres es porque el principio del nacimiento, que aseguraba la inscripción de la vida en el orden jurídico del Estado-nación, aunque profundamente transformado, seguía todavía, de algún modo, en vigor. Ahora este principio ha entrado en un proceso de dislocación y de deriva que hace evidentemente imposible su funcionamiento y que hace presagiar no sólo la aparición de nuevos *campos*, sino también de nuevas y más delirantes definiciones normativas de la inscripción de la vida en la Ciudad. El *campo*, que ahora se ha instalado sólidamente en su seno, es el nuevo *nomos* biopolítico del planeta.

Notas sobre el gesto

1. *A finales del siglo XIX la burguesía occidental había perdido ya definitivamente sus gestos.*

En 1886 Gilles de la Tourette, *ancien interne des Hopitaux de Paris et de la Salpêtrière*, publicó en Delahaye et Lecrosnier los *Études cliniques et physiologiques sur la marche*. Era la primera vez que uno de los gestos humanos más comunes era analizado con métodos estrictamente científicos. Cincuenta y tres años antes, cuando la buena conciencia de la burguesía estaba todavía intacta, el programa de una patología general de la vida social anunciado por Balzac no había producido otra cosa que las cincuenta páginas, en definitiva decepcionantes, de la *Théorie de la démarche*. Nada revela mejor la distancia, no sólo temporal, que media entre esos dos intentos, que la descripción de un paso humano que realiza Gilles de la Tourette. Allí donde Balzac no veía más que la expresión de un carácter moral, aquí opera una mirada que es ya una profecía del cinematógrafo:

Mientras la pierna izquierda sirve como punto de apoyo, el pie derecho se levanta del suelo y sufre un movimiento de torsión que va del talón a la punta de los dedos, que son los últimos que pierden contacto con la superficie; toda la pierna está extendida ahora hacia delante y el pie va a dar al suelo con el talón. En este mismo instante, el pie izquierdo, que ha terminado su revolución y no se apoya más que sobre la punta de los dedos, se separa a su vez del suelo; la pierna izquierda se extiende hacia delante, pasa al lado de la pierna derecha a la que tiende a aproximarse, la supera y el pie izquierdo toca el suelo con el talón mientras el derecho completa su revolución.

Sólo un ojo dotado de tal visión podía ser capaz de poner a punto el método llamado de las huellas cuyo perfeccionamiento tanto enorgullecía, a justo título, a Gilles de la Tourette. Un rollo blanco de empapelar de siete a ocho metros de largo por cincuenta centímetros de ancho se clava en el suelo y después se divide en dos mitades longitudinalmente por medio de una línea trazada a lápiz. Hecho esto, se rocían las plantas de los pies del sujeto con sesquióxido de hierro en polvo que los tiñe con un bello color rojo almagre. Y las huellas que deja el paciente al caminar por la línea conductora marcada permiten una perfecta medición de su marcha según diversos parámetros (longitud del paso, desviación lateral, ángulo de inclinación, etc.).

Cuando se observan las reproducciones de las huellas publicadas por Gilles de la Tourette, no es posible dejar de pensar en la serie de instantáneas que en esos mismos años realizó Muybridge en la Universidad de Pensilvania sirviéndose de una batería de veinticuatro objetivos fotográficos. El "hombre que camina a velocidad normal", el "hombre que corre llevando un fusil", la "mujer que camina y recoge una jarra", la "mujer que camina y manda un beso" son los gemelos dichosos y visibles de las criaturas desconocidas y sufrientes que han dejado esas huellas.

Un año antes de los estudios sobre la marcha se había publicado el *Étude sur une affection nerveuse caracterisée par de l'incoordination motrice accompagnée de écholalie et de coprolalie*, que debía fijar el cuadro clínico de lo que más tarde se conocería como síndrome de Gilles de la Tourette. El mismo distanciamiento con respecto a los gestos más cotidianos que había hecho posible el método de las huellas se aplica a la descripción de una impresionante proliferación de tics, movimientos espasmódicos y manierismos que no puede definirse más que como una catástrofe generalizada de la esfera de la gestualidad. El paciente no es capaz de iniciar ni de llevar a cabo los gestos más sencillos; si logra iniciar un movimiento, éste se ve interrumpido y dislocado por sacudidas descontroladas en que la musculatura parece bailar (*chorea*) de una manera independiente por completo de una finalidad motora. Charcot ha descrito ejemplarmente en las célebres *Leçons du Mardi* el equivalente de este desorden en la esfera de la marcha:

Helo aquí que se pone en movimiento, con su cuerpo inclinado hacia delante, sus miembros inferiores rígidos, en extensión, pegados, por así decirlo, uno a otro, apoyándose sobre la punta de los pies; estos se deslizan de alguna manera sobre el suelo, y la progresión se efectúa por una especie de rápida convulsión... Una vez que el sujeto ha iniciado de tal modo su andadura, parece sufrir a cada instante la amenaza de caerse de bruces, y en cualquier caso le es poco menos que imposible detenerse por sí mismo. Casi siempre tiene necesidad de agarrase a un cuerpo próximo. Se diría que es un autómata movido por un resorte, y en estos movimientos de progresión rígidos, a tirones, como convulsivos, no hay nada que recuerde la soltura de la marcha... Finalmente, después de diversos intentos, helo aquí que parte, y según el mecanismo indicado, más que caminar se desliza sobre el suelo, con las piernas rígidas o apenas flexionadas, mientras que los pasos son sustituidos de algún modo por otras tantas bruscas convulsiones.

Lo verdaderamente extraordinario es que estos desórdenes, después de haber sido diagnosticados en miles de casos a partir de 1885, dejan prácticamente de ser registrados en los primeros años del siglo XX, hasta un día del invierno de 1971 en que, mientras paseaba por la calles de Nueva York, Oliver Sacks creyó poder señalar tres casos de tourettismo en el espacio de pocos minutos. Una de las hipótesis que pueden aventurarse para explicar tal desaparición es que ataxias, tics y distonías se hubieran convertido en norma durante aquel intervalo y que, a partir de cierto momento, todos habían perdido el control de sus gestos y caminaban y gesticulaban frenéticamente. En cualquier caso ésta es la impresión que se tiene cuando se contemplan hoy las películas que Marey y Lumière empezaron a rodar precisamente en aquellos años.

2. *En el cine, una sociedad que ha perdido sus gestos trata de reapropiarse de lo que ha perdido y al mismo tiempo registra su pérdida.*

Una época que ha perdido sus gestos está obsesionada a la vez por ellos; para unos hombres a los que se les ha sustraído toda naturaleza, cada gesto se convierte en destino. Y cuanto más perdían los gestos su desenvoltura bajo la acción de potencias invisibles, más indescifrable se hacía la vida. Es en este período cuando la burguesía, que pocas décadas atrás se encontraba todavía en sólida posesión de sus símbolos, cae víctima de la interioridad y se entrega a la psicología.

Nietzsche señala el punto en que esta tensión polar, hacia la desaparición y pérdida del gesto, por una parte, y hacia su transfiguración en hado, por otra, alcanza su culminación en la cultura europea. Porque el pensamiento del eterno retorno sólo es inteligible como un gesto en el que potencia y acto, naturaleza y artificio, contingencia y necesidad se hacen indiscernibles (en última instancia, pues, únicamente como teatro).

Así hablaba Zaratustra es el ballet de una humanidad que ha perdido sus gestos. Y cuando la época lo advirtió (¡demasiado tarde!) empezó la presurosa tentativa de recuperar *in extremis* los gestos perdidos. La danza de Isadora Duncan y de Diaghilev, la novela de Proust, las grandes poesías del *Jugendstil* de Pascoli a Rilke y, por último, de la manera más ejemplar, el cine mudo, trazan el círculo mágico en que la humanidad trató por última vez de evocar lo que se le estaba escapando de las manos para siempre.

En esos mismo años Aby Warburg da los primeros pasos en un tipo de búsquedas a las que sólo la miopía de una historia del arte psicologizante pudo definir como "ciencia de la imagen", mientras que en rigor su verdadero centro era el gesto como cristal de memoria histórica, convertida su rigidez en destino, junto al incansable empeño de artistas y filósofos (que para Warburg lindaba con la locura) por liberarle de ello mediante una polarización dinámica. Estas investigaciones se llevaban a cabo en el ámbito de las imágenes y por eso se pensó que la imagen seguía siendo su objeto. Muy lejos de eso, lo que hace Warburg es transformar la imagen (que todavía proporciona a Jung el modelo de la esfera metahistórica de los arquetipos) en un elemento decididamente histórico y dinámico. En este sentido el atlas *Mnemosyne*, que no llegó a completar, con sus cerca de mil fotografías no es un repertorio inmóvil de imágenes, sino una representación en movimiento virtual de los gestos de la humanidad occidental, desde la Grecia clásica al fascismo (es decir, algo que está más cerca de De Jorio que de Panofsky). En el interior de cada sección, las imágenes individuales deben considerarse más como fotogramas de una película que como realidades autónomas (al menos en el mismo sentido en que Benjamin estableció una vez el parangón entre la imagen dialéctica y esos cuadernillos, precursores del cinematógrafo, que producen la impresión del movimiento cuando se ojean muy rápidamente).

3. *El elemento del cine es el gesto y no la imagen.*

Gilles Deleuze ha puesto de manifiesto que el cine suprime la falaz distinción psicológica entre la imagen como realidad psíquica y el movimiento como realidad física. Las imágenes cinematográficas no son ni *poses eternelles* (como las formas del mundo clásico) ni *coupes immobiles* del movimiento, sino *coupes mobiles*, imágenes ellas mismas en movimiento, a las que Deleuze llama *images-mouvement*. Hay que prolongar el análisis de Deleuze y mostrar que se refiere en general al estatuto de la imagen en la modernidad. Pero esto significa que la rigidez mítica de la imagen se ha roto en este caso, y que ya no se debería hablar propiamente de imágenes sino de gestos. De hecho toda imagen está animada por una polaridad antagónica: por una parte, es la reificación y la anulación de un gesto (es la imagen como máscara de cera del muerto o como símbolo); por otra, conserva intacta su *dynamis* (como en las instantáneas de Muybridge o en una fotografía deportiva cualquiera). El primer polo corresponde al recuerdo del que se adueña la memoria voluntaria; el segundo, a la imagen que surge como un relámpago en la epifanía de la memoria involuntaria. Y mientras que la primera de ellas vive en un aislamiento mágico, la segunda se prolonga siempre más allá de sí misma, hacia un todo del que forma parte. Hasta *La Gioconda*, hasta *Las Meninas* pueden ser vistas no como formas inmóviles y eternas, sino como fragmentos de un gesto o como fotogramas de una película perdida, sólo en la cual volverían a adquirir su verdadero sentido. Porque en toda imagen opera siempre una suerte de *ligatio*, un poder paralizante que es menester exorcizar, y es como si de toda la historia del arte se elevara una muda invocación a la liberación de la imagen en el gesto. Es justamente esto lo que en Grecia expresaban las leyendas sobre estatuas que rompían los lazos que las retenían y empezaban a moverse; pero tal es también la intención que la filoso-

fía confía a la idea, que no es en absoluto, como pretende la interpretación común, un arquetipo inmóvil, sino más bien una constelación en que los fenómenos se conciertan en un gesto.

El cine devuelve las imágenes a la patria del gesto. Según la bella definición implícita en *Traum and Nacht* de Becket, aquel es el sueño de un gesto. Introducir en este sueño el elemento del despertar es la tarea del cineasta.

4. *Al tener por centro el gesto y no la imagen, el cine pertenece esencialmente al orden de la ética y de la política (y no simplemente al de la estética).*

¿Qué es el gesto? Una observación de Varrón contiene una indicación preciosa. El autor inscribe el gesto en la esfera de la acción, pero lo distingue netamente del actuar (*agere*) y del hacer (*facere*).

> Es posible, en efecto, hacer algo sin actuar, como el poeta que hace un drama pero no actúa (*agere*, en el sentido de "desempeñar un papel"); a la inversa, en el drama, el actor actúa pero no lo hace. Análogamente el drama es hecho (*fit*) por el poeta, pero no es objeto de su actuación (*agitur*); ésta corresponde al actor, que no lo hace. De manera diversa, el *imperator* (el magistrado investido con el poder supremo), con respecto al cual se usa la expresión *res gerere* (llevar a cabo algo, en el sentido de tomarlo sobre sí, asumir por completo su responsabilidad), no hace ni actúa, sino *gerit*, es decir soporta (*sustinet*) (*De lingua latina*, VI, VIII, 77).

La característica del gesto es que por medio de él no se produce ni se actúa, sino que se asume y se soporta. Es decir, el gesto abre la esfera del *ethos* como esfera propia por excelencia de lo humano. ¿Pero de qué modo es asumida y soportada una acción? ¿De qué modo una *res* pasa a ser *res gesta*, un simple hecho se convierte en un acontecimiento? La distinción de Varrón entre *facere* y *agere* deriva, en última instancia, de Aris-

tóteles. En un célebre pasaje de la *Etica Nicomáquea*, los opone de este modo: "El género del actuar (de la *praxis*) es distinto al del hacer (de la *poiesis*)... Porque el fin del hacer es distinto del hacer mismo; pero el de la *praxis* no puede serlo, pues actuar bien es en sí mismo el fin" (VI, 11,40b). Lo que realmente es una novedad es la introducción, junto a los anteriores, de un tercer género de la acción: si el hacer es un medio con vistas a un fin y la praxis es un fin sin medios, el gesto rompe la falsa alternativa entre fines y medios que paraliza la moral y presenta unos medios que, *como tales*, se sustraen al ámbito de la medialidad, sin convertirse por ello en fines.

Para la comprensión del gesto no hay, pues, nada más inadecuado que representarse una esfera de medios enderezados a un objetivo (por ejemplo, la marcha como medio de desplazar el cuerpo del punto A al punto B) y, posteriormente, otra esfera distinta que sería superior a ella: la del gesto en tanto que movimiento que tiene en sí mismo su fin (por ejemplo, la danza como dimensión estética). Una finalidad sin medios es tan desconcertante como una medialidad que sólo tiene sentido con respecto a un fin. Si la danza es gesto es, precisamente, porque no consiste en otra cosa que en soportar y exhibir el carácter de medios de los movimientos corporales. *El gesto es la exhibición de una medialidad, el hacer visible un medio como tal.* Hace aparecer el-ser-en-un-medio del hombre y, de esta forma, le abre la dimensión ética. Pero del mismo modo que, en una película pornográfica, una persona sorprendida en el acto de realizar un gesto que no es más que un medio para procurar placer a otros (o a sí misma), por el simple hecho de ser fotografiada y exhibida en su propia medialidad, se encuentra suspendida de ésta y puede convertirse para los espectadores en medio de un nuevo placer (que de otra forma sería incomprensible); o del mismo modo, también, que en el mimo los gestos dirigidos a las finalidades más familiares son

exhibidos como tales y, por eso mismo, se mantienen suspensos "*entre le désir et l'accomplissement, la pérpetration et son souvenir*", en lo que Mallarmé llama un *milieu pur*: así en el gesto lo que se comunica a los hombres es la esfera no de un fin en sí, sino de una medialidad pura y sin fin.

Sólo de esta manera la oscura expresión kantiana "finalidad sin fin" adquiere un significado concreto. Tal es, en un medio, esa potencia del gesto que lo interrumpe en su mismo ser-medio y sólo así lo exhíbe y hace de una *res* una *res gesta*. No de otra forma, si se entiende por palabra el medio de la comunicación, mostrar una palabra no significa que se disponga de un plano más elevado (un metalenguaje, él mismo incomunicable en el interior del primer nivel), para convertirla a partir de él en un objeto de comunicación, sino exponerla sin trascendencia alguna en su propio carácter medial, en su propio ser medio. El gesto es, en este sentido, comunicación de una comunicabilidad. No tiene propiamente nada que decir, porque lo que muestra es el ser-en-el lenguaje del hombre como pura medialidad. Pero, puesto que el ser-en-el-lenguaje no es algo que pueda enunciarse en proposiciones, el gesto es siempre, en su esencia, gesto de no conseguir encontrarse en el lenguaje, es siempre *gag*, en el significado propio del término, que indica sobre todo algo que se mete en la boca para impedir la palabra, y después la improvisación del actor para subsanar un vacío de memoria o una imposibilidad de hablar. De aquí no sólo la proximidad entre gesto y filosofía, sino también entre filosofía y cine. El "mutismo" esencial del cine (que nada tiene que ver con la presencia o la ausencia de una banda sonora) es, igual que el mutismo de la filosofía, exposición del ser en el lenguaje del hombre, gestualidad pura. La definición de Wittgenstein de lo místico, como el mostrarse de lo que no puede ser dicho, es literalmente una definición del *gag*. Y todo gran texto filosófico es el *gag* que exhibe el lenguaje mismo, el pro-

pio ser-en-el-lenguaje como un gigantesco vacío de memoria, como un incurable defecto de palabra.

5. *La política es la esfera de los puros medios; es decir de la gestualidad absoluta e integral de los hombres.*

Los gitanos hicieron su aparición en Francia en el transcurso de las primeras décadas del siglo XV, en un período de guerras y de desórdenes, en forma de bandas que decían proceder de Egipto y que estaban encabezadas por individuos que se hacían llamar duques *in Egypto parvo* o condes *in Egypto minori*:

> En 1419 se señala la presencia de los primeros grupos de gitanos en el territorio de la Francia actual... el 22 de agosto de 1419 aparecen en la pequeña ciudad de Châtillon-en-Dombe y el día siguiente el grupo llega a Saint-Laurent de Maçon, a seis leguas de distancia, a las órdenes de un cierto Andrés, duque del pequeño Egipto... En 1422 una banda todavía más numerosa desciende a Italia... en agosto de 1427 los gitanos aparecen por primera vez a las puertas de París, después de haber atravesado la Francia en guerra... La capital está ocupada por los ingleses, y toda l'Île de France aparece infestada de bandidos. Algunos grupos de gitanos, al mando de duques o condes *in Egypto parvo* o *in Egypto minori* atraviesan los Pirineos y alcanzan Barcelona (François de Vaux de Foletier, *Les Tsiganes dans l'ancienne France*).

Los historiadores sitúan aproximadamente en el mismo período el nacimiento del *argot*, como lengua secreta de los *coquillards* y de otras bandas de malhechores que proliferan en los años tormentosos que marcan la transición de la sociedad medieval al Estado moderno: "Y es cierto como él afirma que los susodichos *coquillards* usan entre ellos una lengua secreta (*langage exquis*), que los demás no pueden entender si no se les enseña, y es por medio de esta lengua como reconocen a los que pertenecen a la llamada *Coquille*" (Deposición de Perrenet en el proceso de los *coquillards*).

Limitándose a poner en paralelo las fuentes relativas a estos dos hechos, Alice Becker-Ho ha conseguido realizar el proyecto

benjaminiano de escribir una obra original compuesta casi enteramente de citas. La tesis del libro es en apariencia anodina: como indica el subtítulo (*Un factor olvidado en los orígenes del "argot" de las clases peligrosas*), se trata de mostrar la procedencia de una parte del léxico del *argot* del *rom*, la lengua de los gitanos. Un "glosario" sucinto pero esencial al final del volumen recoge los términos del *argot* que tienen "un eco evidente, por no decir un origen cierto, en los dialectos gitanos de Europa".

Esta tesis, que no desborda el ámbito de la sociolingüística, implica, sin embargo, otra que es mucho más significativa: igual que el *argot* no es propiamente una lengua, sino una jerga, así los gitanos no son un pueblo, sino los últimos descendientes de una clase de banderizos de una época anterior:

> Los gitanos son nuestro Medievo conservado; una clase peligrosa de otra época. Los términos gitanos que han pasado a los diversos *argots* son como los propios gitanos que, desde su primera aparición, adoptaron los patronímicos de los países que atravesaban –*gadjesko nav*– perdiendo de alguna manera su identidad documental ante todos aquellos que creían saber leer.

Esto explica que los estudiosos no hayan conseguido nunca aclarar los orígenes de los gitanos ni llegar a conocer verdaderamente su lengua y sus costumbres: la encuesta etnográfica se hace en este caso rigurosamente imposible porque los informadores mienten sistemáticamente.

¿Por qué es importante esta hipótesis que, aunque ciertamente original, se refiere a una realidad popular y lingüística en definitiva marginal? Benjamin ha escrito en una ocasión que, en los momentos cruciales de la historia, el golpe decisivo debe asestarse con la mano izquierda, actuando sobre personas y articulaciones desconocidas en la máquina del saber social. Si

bien es cierto que Alice Becker-Ho se mantiene discretamente dentro de los límites de su tesis, es probable que sea perfectamente consciente de haber depositado en un punto nodal de nuestra teoría política una mina a la que no hay más que hacer detonar. No tenemos, en rigor, la menor idea de lo que es un pueblo ni de lo que es una lengua (es sabido que los lingüistas pueden construir una gramática, es decir, ese conjunto unitario dotado de propiedades describibles que se llama lengua, sólo dando por descontado el *factum loquendi*, es decir, el puro hecho de que los hombres hablan y se entienden entre ellos, que sigue siendo inaccesible a la ciencia), y, sin embargo, toda nuestra cultura política reposa sobre la puesta en relación de estas dos nociones. La ideología romántica, que inconscientemente llevó a cabo este empalme y que, de esta forma, ha influido muy ampliamente tanto sobre la lingüística moderna como sobre la teoría política aún dominante, trataba de aclarar algo oscuro (el concepto de pueblo) con algo todavía más oscuro (el concepto de lengua). A través de la correspondencia biunívoca que de esta forma se instituye, dos entidades contingentes con unos contornos culturales indefinidos se transforman en organismos cuasi naturales, dotados de leyes y de caracteres propios y necesarios. Porque si la teoría política debe aceptar como presupuesto el *factum pluralitatis* (llamamos así, con un término etimológicamente conexo al de *populus,* al mero hecho de que los hombres formen una comunidad) y la lingüística debe presuponer sin ponerlo en cuestión el *factum loquendi*, la simple correspondencia entre estos dos hechos funda el discurso político moderno.

La relación gitanos-*argot* pone radicalmente en tela de juicio tal correspondencia en el momento mismo en que la recupera paródicamente. Los gitanos son al pueblo lo que el *argot* es a la lengua; pero, en el breve instante en que la analogía se mantiene, proyecta una luz fulgurante sobre la verdad que la co-

rrespondencia lengua-pueblo estaba destinada a encubrir: *todos los pueblos son bandas y "coquilles", todas las lenguas son jergas y "argot"*.

No se trata aquí de valorar la corrección científica de esta tesis, sino de no dejar escapar su potencia liberadora. Para quien haya sabido mantener fija la mirada sobre ella, las máquinas perversas y tenaces que gobiernan nuestro imaginario político pierden de golpe su poder. Por lo demás, el hecho de que se trate de un imaginario, debería ser ya algo evidente para todos, en un momento en que la idea de pueblo ha perdido desde hace un buen tiempo toda realidad sustancial. Aún admitiendo que esta idea haya tenido alguna vez un contenido real, más allá del insípido catálogo de caracteres enumerados por las antiguas antropologías filosóficas, ha quedado ya vaciada de cualquier sentido por ese mismo Estado moderno que se presentaba como su custodio y su expresión: a pesar de tantas charlatanerías bienintencionadas, el pueblo no es hoy otra cosa que el hueco soporte de la identidad estatal y únicamente como tal es reconocido. Si a alguien le cupiera todavía alguna duda a este respecto, una ojeada a lo que está sucediendo a nuestro alrededor es suficientemente instructiva desde este punto de vista: si los poderosos de la tierra apelan a las armas para defender a un Estado sin pueblo (Kuwait), los pueblos sin Estado (kurdos, armenios, palestinos, judíos de la diáspora) pueden por el contrario ser oprimidos y exterminados impunemente, lo que pone en claro que el destino de un pueblo sólo puede ser una identidad estatal y que el concepto pueblo no tiene sentido más que si es recodificado en el de soberanía. De aquí también el curioso estatuto de las lenguas sin dignidad estatal (catalán, vasco, gaélico, etc) a las que los lingüistas tratan naturalmente como tales, pero que de hecho funcionan más bien como jergas o dialectos y asumen casi siempre un significado inmediatamente político. Este entrelazamiento vi-

cioso de lengua, pueblo y Estado resulta particularmente evidente en el caso del sionismo. Un movimiento que perseguía la constitución en Estado del pueblo por excelencia (Israel) se ha sentido, por eso mismo, obligado a reactualizar una lengua puramente cultual (el hebreo) que había sido sustituida en el uso cotidiano por otras lenguas y dialectos (el ladino, el yiddish). Pero, en la consideración de los guardianes de la tradición, esta reactualización de la lengua sagrada aparecía precisamente como una profanación grotesca, de la que algún día la lengua tomaría venganza ("vivimos en nuestra lengua", escribía Scholem a Rosenzweig desde Jerusalén el 26 de diciembre de 1926, "como ciegos que caminan sobre un abismo... esta lengua está grávida de futuras catástrofes... vendrá el día en que se revelará contra los que la hablan").

La tesis según la cual todos los pueblos son gitanos y todas las lenguas jergas rompe tal entrelazamiento y nos permite mirar de una forma nueva las diversas experiencias de lenguaje que han aflorado periódicamente en nuestra cultura, y que han terminado por ser malentendidas y reconducidas a la concepción dominante. Porque ¿qué otra cosa hace Dante cuando, al relatar en *De vulgari eloquentia* el mito de Babel, afirma que cada una de las clases de constructores de la torre recibió una lengua propia incomprensible para los demás, y que de estas lenguas babélicas derivan las lenguas que se hablan en su tiempo, sino presentar a todas las lenguas de la tierra como jergas (la lengua del oficio es la figura por excelencia de la jerga)? Y contra esta íntima condición de jerga de toda lengua, no propone (según pretende una falsificacion secular de su pensamiento) el remedio de una gramática y de una lengua nacionales, sino una trasformación de la experiencia misma de la palabra que llama "vulgar ilustre", una suerte de emancipación –no gramatical, sino poética y política– de las jergas mismas en dirección del *factum loquendi*.

Así, el *trobar clus* de los trovadores provenzales es él mismo, de algún modo, la transformación de la lengua de oc en una jerga secreta (lo que no es muy diferente de lo que hizo Villon al escribir algunas de sus baladas en el *argot* de los *coquillards*); pero aquello de lo que habla esta jerga no es, en suma, más que otra figura del lenguaje, caracterizada por ser lugar y objeto de una experiencia de amor. Y, por situarnos en un momento más cercano a nosotros, nada tiene de extraño que, desde esta perspectiva, para Wittgenstein la pura experiencia del lenguaje (del *factum loquendi*) pudiera coincidir con la ética, ni que Benjamin confiase a una "lengua pura", irreductible a una gramática y a una lengua particular, la figura de la humanidad redimida.

Si las lenguas son las jergas que cubren la experiencia pura del lenguaje, así como los pueblos son las máscaras más o menos conseguidas del *factum pluralitatis*, nuestra tarea no puede consistir, pues, en la constitución de estas jergas en gramáticas ni en la recodificación de los pueblos en identidades estatales; por el contrario, sólo rompiendo en un punto cualquiera la cadena existencia del lenguaje-gramática (lengua)-pueblo-Estado, el pensamiento y la praxis estarán a la altura de los tiempos. Las formas de esta interrupción, en que el *factum* del lenguaje y el *factum* de la comunidad surgen por un instante a la luz, son múltiples y varían según los tiempos y las circunstancias: reactivación de una jerga, *trobar clus*, lengua pura, práctica minoritaria de una lengua gramatical... En todo caso, está claro que el reto no es simplemente político o literario, sino, sobre todo, político y filosófico.

Estratega

Los libros de Debord constituyen el análisis más lúcido y severo de las miserias y de las servidumbres de una sociedad –la sociedad del espectáculo en que vivimos– que hoy ha extendido su dominio a todo el planeta. Estos libros, como tales, no precisan ni de aclaraciones ni de encomios, y menos aún de prefacios. Todo lo más será posible aventurar aquí algunas glosas al margen, similares a esos signos que los copistas medievales trazaban al lado de los fragmentos más notables. Siguiendo una rigurosa intención anacorética, esos libros se han *separado* efectivamente, y han encontrado su puesto propio no en otro lugar ajeno e improbable, sino únicamente en la precisa delimitación cartográfica de lo que describen.

Ensalzar la independencia de su juicio, la clarividencia profética o la limpidez clásica del estilo no serviría de nada. Ningún autor puede consolarse hoy con la perspectiva de que su obra será leída dentro de un siglo (¿por quiénes?) ni lector alguno regocijarse (¿respecto a qué)? por el hecho de pertenecer al pequeño número de los que la han comprendido antes que los demás. Obras tales han de ser utilizadas más bien como manuales o instrumentos para la resistencia o para el éxodo, similares a esas armas inadecuadas que el fugitivo (según una bella imagen de Deleuze) recoge y desliza presurosamente en su cintura. O, mejor, como la obra de un estratega singular (el título *Comentarios* nos remite precisamente a una tradición de este tipo), cuyo campo de acción no es tanto una batalla en acto que exige desplegar las tropas, como la pura potencia del intelecto. Una frase de Clausewitz, citada en el prefacio de la

cuarta edición de la *Sociedad del espectáculo*, expresa perfectamente este carácter: "En toda crítica estratégica, lo esencial es ponerse exactamente en el punto de vista de los actores. Verdad es que esto es casi siempre difícil. La gran mayoría de las críticas estratégicas desaparecerían por completo, o se reducirían a mínimas diferencias de comprensión, si los autores quisieran o pudieran situarse en todas las circunstancias en que se encuentran los actores". En este sentido, no sólo *El Príncipe*, sino también la *Etica* de Spinoza son un tratado de estrategia: una operación *de potentia intellectus, sive de libertate.*

Fantasmagoría

Marx se encontraba en Londres cuando, en 1851, se inauguró en medio de una gran expectación la primera Exposición Universal en Hyde Park. Entre los diversos proyectos presentados, los organizadores habían elegido el de Paxton, que preveía un inmenso palacio enteramente de cristal. En el catálogo de la Exposición, Merrifield escribía que el Palacio de Cristal "es quizá el único edificio del mundo cuya atmósfera es perceptible... para un espectador situado en la galería en el extremo oriental u occidental... las partes más alejadas del edificio aparecen envueltas en un halo azul celeste". El primer gran triunfo de la mercancía se produce, pues, bajo el signo de la transparencia y de la alegoría a la vez. Todavía la guía de la Exposición Universal de París de 1867 resalta este contradictorio carácter espectacular: "*Il faut au publique une conception grandiose qui frappe son imagination... il veut contempler un coup d'oeil féerique et non pas des produits similaires et uniformement groupés*".

Es probable que Marx recordara la impresión experimentada en el Palacio de Cristal cuando estaba escribiendo la sec-

ción del *Capital* que lleva por título *El fetichismo de la mercancía y su secreto*. Y no es desde luego azaroso que esta sección ocupe una posición liminar. El desvelamiento del "secreto" de la mercancía ha sido la llave que ha abierto al pensamiento el reino hechizado del capital, que éste ha tratado siempre de ocultar exponiéndolo a plena luz.

Sin la identificación de este centro inmaterial, en que el producto del trabajo, al desdoblarse en un valor de uso y un valor de cambio, se transforma en una "fantasmagoría... que a la vez se muestra y no se muestra a los sentidos", todas las investigaciones posteriores del *Capital* no habrían sido posibles probablemente.

No obstante, en los años sesenta, el análisis marxiano del carácter de fetiche de la mercancía era estúpidamente desdeñado en el ambiente marxista. En 1969, en el prólogo a una reedición popular de *El Capital*, Louis Althusser invitaba todavía al lector a saltarse la primera sección, en la medida en que la teoría del fetichismo constituía una huella "flagrante" y "extremadamente peligrosa" de la filosofía hegeliana.

El gesto por el que Debord funda precisamente sobre esta "huella flagrante" su análisis de la sociedad del espectáculo, es decir, del capitalismo que ha llegado a su forma extrema, es por eso más notable todavía. El "devenir imagen" del capital no es más que la última metamorfosis de la mercancía, en la que el valor de cambio ha eclipsado ya por completo al valor de uso y, después de haber falsificado toda la producción social, puede ya acceder a una posición de soberanía absoluta e irresponsable sobre la vida entera. El Palacio de Cristal en Hyde Park, donde la mercancía exhibe por primera vez sus misterios sin velo alguno, es, en este sentido, una profecía del espectáculo, o más bien la pesadilla en que el siglo XIX sueña el siglo XX. Despertarse de esta pesadilla es la primera tarea que nos asignan los situacionistas.

La noche de Walpurgis

Si hay en nuestro siglo un escritor con el que Debord aceptaría quizá el parangón, éste es Karl Kraus. Nadie ha sabido revelar mejor que Kraus, en su lucha encarnizada con los periodistas, las leyes ocultas del espectáculo, "los hechos que producen noticias y las noticias que son culpables de los hechos". Y si fuera preciso imaginar algo correspondiente a la voz fuera de campo que en las películas de Debord acompaña a la exposición del desierto de escombros del espectáculo, no habría nada más apropiado que la voz de Kraus que, en sus lecturas públicas cuya fascinación ha evocado Canetti, pone al desnudo, en la opereta de Offenbach, la íntima y feroz anarquía del capitalismo triunfante.

Conocemos la humorada de que se sirve Kraus, en la *Tercera noche de Walpurgis*, para justificar su silencio ante la llegada del nazismo: "Sobre Hitler no se me ocurre nada". Este *Witz* feroz, con el que Kraus confiesa con indulgencia sus propios límites, señala también la impotencia de la sátira frente a lo indescriptible que se hace realidad. Como poeta satírico, es verdaderamente "uno de los últimos epígonos / que habitan la antigua casa del lenguaje". Desde luego, en Debord como en Kraus, la lengua se presenta como imagen y lugar de la justicia. Pero la analogía se interrumpe en este punto. El discurso de Debord se inicia precisamente donde la sátira calla. La antigua casa del lenguaje (y, con ella, la tradición literaria en que se funda la sátira) ha sido manipulada y falsificada de la cabeza a los pies. Kraus reacciona ante esta situación haciendo de la lengua el lugar del Juicio Universal. Mas Debord empieza a hablar cuando el Juicio Universal ya ha tenido lugar y después de que en él lo verdadero haya sido reconocido tan sólo como un momento de lo falso. El Juicio Universal en la lengua y la Noche de Walpurgis del espectá-

culo coinciden de manera perfecta. Esta coincidencia paradójica es el lugar desde el que, permanentemente fuera de campo, resuena su voz.

Situación

¿Qué es una situación construida? "Un momento de la vida, concreta y deliberadamente construido a través de la organización colectiva de un medio unitario y de un juego de acontecimientos", reza una definición del primer número de la *Internationale Situationiste*. Nada sería, sin embargo, más ilusorio que pensar la situación como un momento privilegiado y excepcional en el sentido estético. La situación no es ni el devenir arte de la vida ni el devenir vida del arte. La naturaleza real de la situación sólo se comprende si se la sitúa históricamente en el lugar que le corresponde, es decir *después* del final y de la autodestrucción del arte y *después* del paso de la vida por la prueba del nihilismo. El "paso al noroeste en la geografía de la verdadera vida" es un punto de indiferencia entre la vida y el arte, en el que *ambos* sufren *contemporáneamente* una metamorfosis decisiva. Ese punto de indiferencia es una política que está por fin a la altura de sus tareas. Al capitalismo, que organiza "concreta y deliberadamente" ambientes y acontecimientos para despotenciar la vida, los situacionistas responden con un proyecto no menos concreto, pero de signo opuesto. Su utopía es, una vez más, perfectamente tópica porque se sitúa en el tener lugar de aquello que pretende derribar. Es posible que nada pueda dar idea de una situación construida mejor que la mísera escenografía en que Nietzsche, en *La Gaya Ciencia*, coloca el *experimentum crucis* de su pensamiento. Una situación construida es, en efecto, la estancia con la araña y la luz de la luna entre las ramas, en el momento en que

a la pregunta del demonio: "¿Quieres que este instante retorne infinitas veces?", se pronuncia la respuesta: "Sí, quiero". Decisivo es aquí el desplazamiento mesiánico que cambia *íntegramente* el mundo, dejándolo *cuasi* intacto. Porque todo aquí ha permanecido igual, pero ha perdido su identidad.

La Comedia del Arte proporcionaba a los actores unos bocetos con instrucciones, para que dieran vida a situaciones en que un gesto humano sustraído a las potencias del mito y del destino podía finalmente aparecer. No se comprende nada de la máscara cómica si se la entiende simplemente como un personaje disminuido e indeterminado. Arlequín o el Doctor no son personajes, en el sentido en que lo son Hamlet o Edipo: las máscaras no son *personajes* sino *gestos* que adquieren su figura en un tipo, constelaciones de gestos. En la situación en acto, la destrucción de la identidad del papel corre parejas con la destrucción de la identidad del actor. Es la propia relación entre texto y ejecución, entre potencia y acto lo que se pone aquí en tela de juicio. Porque entre el texto y la ejecución se insinúa la máscara, como mezcla en la que no es posible distinguir acto y potencia. Y lo que acontece –sobre el escenario al igual que en la situación construida– no es la actualización de una potencia, sino la liberación de una potencia ulterior. *Gesto* es el nombre de esta encrucijada de la vida y del arte, del acto y de la potencia, de lo general y lo particular, del texto y de la ejecución. Es un fragmento de vida sustraído al contexto de la biografía individual y un fragmento de arte sustraído a la neutralidad de la estética: praxis pura. Ni valor de uso ni valor de cambio, ni experiencia biográfica ni acontecimiento personal, el gesto es el reverso de la mercancía, que deja que se precipiten en la situación los "cristales de esta sustancia social común".

Auschwitz/Timisoara

El aspecto más inquietante quizá de los libros de Debord es la meticulosidad con que la historia parece haberse empeñado en confirmar sus análisis. No sólo, veinte años después de *La Sociedad del espectáculo*, los *Comentarios* (1988) han tenido la ocasión de registrar en todos los ámbitos la exactitud de los diagnósticos y de las previsiones; sino que mientras tanto, el curso de los acontecimientos se ha acelerado por doquier tan uniformemente en la misma dirección que, a sólo dos años de la aparición del libro, se diría que la política mundial no es hoy otra cosa que una apresurada y paródica puesta en escena del guión contenido en él. La sustancial unificación del espectáculo concentrado (las democracias populares del Este) y del espectáculo difuso (las democracias occidentales) en el espectáculo integrado, que constituye una de las tesis centrales de los *Comentarios*, paradójica para muchos en su momento, es hoy una evidencia trivial. Los muros indestructibles y los acerados telones que dividían los dos mundos fueron barridos en unos pocos días. Para que el espectáculo integrado pudiera realizarse plenamente también en sus países, los gobiernos del Este han abandonado el partido leninista, de la misma forma que los del Oeste habían renunciado hace mucho al equilibrio de poderes y a la libertad real de pensamiento y de comunicación, en nombre de la máquina electoral mayoritaria y del control mediático de la opinión (que se habían ambos desarrollado en los Estados totalitarios modernos).

Timisoara representa el punto extremo de este proceso, que merece dar su nombre al nuevo curso de la política mundial. Porque allí una policía secreta, que había conspirado contra sí misma para derrivar el viejo régimen de espectáculo concentrado, y una televisión, que mostraba al desnudo sin falsos pudores la función política real de los *media*, han logrado con-

seguir lo que el nazismo ni siquiera se había atrevido a imaginar: hacer coincidir en un único acontecimiento monstruoso Auschwitz y el incendio del Reichstag. Por primera vez en la historia de la humanidad, unos cadáveres recién sepultados o alineados sobre las mesas de las *morgues* fueron desenterrados a toda prisa y torturados para simular ante las cámaras el genocidio que debía legitimar al nuevo régimen. Lo que todo el mundo veía en directo en las pantallas de televisión como la verdad auténtica, era la no-verdad absoluta; y aunque la falsificación resultara por momentos evidente, quedaba, sin embargo, sancionada como cierta en el sistema mundial de los *media*, para que resultara claro que lo verdadero no era ya más que un momento en el movimiento necesario de lo falso. De esta forma verdad y falsedad se hacían indiscernibles y el espectáculo se legitimaba únicamente por medio del espectáculo mismo.

Timisoara es, en este sentido, el Auschwitz de la edad del espectáculo, y así como se ha dicho que después de Auschwitz era imposile escribir y pensar como antes, puede decirse que después de Timisoara ya no será posible mirar de la misma forma una pantalla de televisión.

Shejiná

¿De qué modo, en la época del triunfo consumado del espectáculo, puede hoy recoger el pensamiento la herencia de Debord? Porque está claro que el espectáculo es el lenguaje, la comunicabilidad misma y el ser lingüístico del hombre. Y esto significa que el análisis marxiano debe ser completado en el sentido de que el capitalismo (o cualquier otro nombre que se quiera dar al proceso que domina hoy la historia mundial) no se dirigía sólo a la expropiación de la actividad productiva, sino

también y sobre todo a la alienación del propio lenguaje, de la propia naturaleza lingüística y comunicativa del hombre, de ese *logos* que un fragmento de Heráclito identifica con lo Común. La forma extrema de esta expropiación de lo Común es el espectáculo, es decir la política en que vivimos. Pero esto quiere decir también que, en el espectáculo, es nuestra propia naturaleza lingüística invertida la que nos sale al paso. Por esto (porque lo que es expropiado es la posibilidad misma de un bien común) es tan destructiva la violencia del espectáculo; pero, por la misma razón, el espectáculo contiene todavía algo como una posibilidad positiva, que se trata de utilizar contra él.

Nada se asemeja más a esa condición que la culpa a la que los cabalistas llamaron "aislamiento de la Shejiná" y que atribuyeron a Aher, uno de los cuatro rabíes que, según una célebre aggadá del Talmud, entraron en el Pardés (es decir en el conocimiento supremo). "Cuatro rabíes", dice la historia, "entraron en el Paraíso, a saber: Ben-Azay, Ben-Zomá, Aher y Aquibá... Ben-Azay lanzó una mirada y murió... Ben-Zomá miró y enloqueció... Aher cortó las ramas jóvenes. Rabí Aquibá salió indemne".

La Shejiná es la última de las diez sefirot o atributos de la divinidad, la que expresa la propia presencia divina, su manifestación, su morar en la tierra: su "palabra". El "corte de las ramas jóvenes" es identificado por los cabalistas con el pecado de Adán, quien, en lugar de contemplar la totalidad de las sefirot, prefirió contemplar sólo la última, aislándola de las otras, y de este modo separó el árbol de la ciencia del de la vida. Como Adán, Aher representa a la humanidad en cuanto ésta, al hacer del saber el propio destino y la propia potencia específica, aísla el conocimiento y la palabra, que no son sino la forma más acabada de la manifestación de Dios (la Shejiná), de las otras sefirot en que se revela. *El peligro reside aquí en que la palabra –es decir la no latencia y la revelación de algo– se*

separe de lo que revela y adquiera una consistencia autónoma. El ser revelado y manifiesto –y, en consecuencia, común y participable– se separa de la cosa revelada y se interpone entre ella y los hombres. En esta condición de exilio, la Shejiná pierde su potencia positiva y deviene maléfica (los cabalistas dicen que "chupa la leche del mal").

Éste es el sentido en que el aislamiento de la Shejiná expresa nuestra condición epocal. Mientras que en el Antiguo Régimen, el extrañamiento de la esencia comunicativa del hombre se sustanciaba en un presupuesto que servía de fundamento común, en la sociedad espectacular es esta misma comunicatividad, esta misma esencia genérica (es decir, el lenguaje como *Gattungwesen*) la que queda separada en una esfera autónoma. Lo que impide la comunicación es la comunicabilidad misma; los hombres están separados por lo que les une. Los periodistas y los *mediócratas* (como los psicoanalistas en la esfera privada) son el nuevo clero de esta alienación de la naturaleza lingüística del hombre.

En la sociedad espectacular el aislamiento de la Shejiná llega así a su fase extrema, en que el lenguaje no sólo se constituye en una esfera autónoma, sino que ya no puede revelar nada o, por mejor decir, revela la nada de todas las cosas. De Dios, del mundo, de lo revelado, no hay nada en el lenguaje; pero en este extremo desvelamiento aniquilante, el lenguaje (la naturaleza lingüística del hombre) permanece una vez más oculto y separado y alcanza así por última vez el poder, no dicho, concentrarse en una época histórica y en un Estado: la edad del espectáculo o el Estado del nihilismo consumado. Por esta razón, el poder, en cuanto establecido sobre la suposición de un fundamento, vacila hoy en todo el planeta, y los reinos de la tierra se encaminan uno tras otro hacia el régimen democrático-espectacular que constituye la consumación de la forma Estado. Más incluso que las necesidades económicas y

el desarrollo tecnológico, lo que impulsa hoy a las naciones de la tierra hacia un único destino común es la alienación del ser lingüístico, el desarraigo de todo pueblo de su morada vital de la lengua. Pero, por esto mismo, la época que estamos viviendo es tambien aquella en la que por primera vez se hace posible para los hombres hacer la experiencia de su propia esencia lingüística; no de este o aquel contenido del lenguaje, sino del lenguaje *mismo*, no de esta o aquella proposición verdadera, sino del hecho mismo de que se hable. La política contemporánea es este devastador *experimentum linguae* que en todo el planeta desarticula y vacía tradiciones y creencias, ideologías y religiones, identidad y comunidad.

Sólo aquellos que logren apurarlo hasta el final, sin dejar que, en el espectáculo, el revelador quede velado en la nada que revela, y que sean capaces, empero, de llevar al lenguaje el lenguaje mismo llegarán a ser, por primera vez, ciudadanos de una comunidad sin presupuestos ni Estado, en la que el poder aniquilador y determinante de lo que es común será pacificado y la *Shejiná* habrá cesado de chupar la leche maligna de su propia separación. Como el rabí Aquibá en la *aggada* del Talmud, entrarán en el paraíso del lenguaje y saldrán indemnes de él.

Tienanmen

¿Cuál es, a la luz crepuscuslar de los *Comentarios,* el escenario que la política mundial está dibujando bajo nuestros ojos? El Estado espectacular integrado (o democrático-espectacular) es el estadio extremo de la evolución de la forma Estado, hacia el que se precipitan apresuradamente monarquías y repúblicas, tiranías y democracias, regímenes racistas y regímenes progresistas. Este movimiento global, en el instante mismo en que parece devolver la vida a las identidades nacionales, al-

berga realmente en su seno la tendencia hacia la constitución de una suerte de Estado de policía supranacional, en el que las normas del derecho internacional son tácitamente abrogadas una tras otra. No sólo hace ya muchos años que no se declara ninguna guerra (cumpliendo así la profecía de Schmitt de que toda guerra se convertiría en nuestro tiempo en una guerra civil), sino que incluso la abierta invasión de un Estado soberano puede presentarse como la ejecución de un acto de jurisdicción interna. Los servicios secretos, habituados desde siempre a actuar ignorando los límites de la soberanía nacional, se convierten en estas condiciones en el modelo mismo de la organización y de la acción política real. Por primera vez en la historia de nuestro siglo, las dos mayores potencias mundiales están así regidas por dos emanaciones directas de los servicios secretos: Bush (ex jefe de la CIA) y Gorbachov (el hombre de Andropov); y cuanto más concentran todo el poder en sus manos, más se celebra este hecho, en el nuevo curso del espectáculo, como una victoria de la democracia. A pesar de las apariencias, la organización democrática-espectacular-mundial que se va delineando de esta forma corre el peligro de ser, en realidad, la peor tiranía que se haya conocido nunca en la historia de la humanidad, con respecto a la cual resistencia y disenso serán de hecho cada vez más difíciles, y tanto más porque, cada vez con mayor claridad, su tarea será la de administrar la *supervivencia de la humanidad en un mundo habitable para el hombre.* No está dicho, sin embargo, que el intento del espectáculo de mantener el control del proceso que él mismo ha contribuido a poner en marcha, esté destinado al éxito. El Estado espectacular sigue siendo, a pesar de todo, un Estado que, como cualquier Estado, se funda (como ha señalado Badiou) no sobre el vínculo social, del que sería la expresión, sino sobre su disolución, que impide. En última instancia, el Estado puede reconocer cualquier reivindicación de identidad, inclu-

so (la historia de las relaciones entre Estado y terrorismo en nuestro tiempo es la confirmación elocuente de ello) la de una identidad estatal en su propio seno; pero el que las singularidades formen una comunidad sin reivindicar por ello una identidad, el que unos hombres establezcan una relación de copertenencia sin una previa condición representable de pertenencia (el ser italianos, obreros, católicos, terroristas...), es lo que el Estado no puede tolerar en ningún caso. Y, sin embargo, es el propio Estado espectacular, en cuanto anula y vacía de contenido cualquier identidad real y sustituye al *pueblo* y a la *voluntad general* por el *público* y su *opinión*, el que genera masivamente unas singularidades que ya no se caracterizan por ninguna identidad social ni por ninguna condición real de pertenencia: singularidades verdaderamente *cualesquiera*. Porque es cierto que la sociedad del espectáculo es también aquella en que todas las identidades sociales se han disuelto, en que todo lo que durante siglos ha constituido el esplendor y la miseria de las generaciones que se han sucedido sobre la tierra ha perdido ya cualquier significado. En la pequeña burguesía planetaria, en cuya forma el espectáculo ha realizado paródicamente el proyecto marxiano de una sociedad sin clases, las diferentes identidades que han marcado la tragicomedia de la historia universal se exponen y acumulan en una vacuidad fantasmagórica.

Por esta razón, si es lícito avanzar una profecía sobre la política que viene, *ésta no será ya una lucha por la conquista o el control del Estado por parte de nuevos o viejos sujetos sociales, sino una lucha entre el Estado y el no-Estado (la humanidad), disyunción insuperable de las singularidades cualesquiera y de las organizaciones estatales.*

Todo ello nada tiene que ver con la simple reivindicación de lo social contra el Estado, que ha sido durante mucho tiempo el motivo común de los movimientos de protesta de nuestro

tiempo. Las singularidades cualesquiera en una sociedad espectacular no pueden formar una *societas*, porque no disponen de ninguna identidad que puedan hacer valer, de ningún vínculo social que hacer reconocer. Tanto más implacable es así el contraste con un Estado que anula todos los contenidos reales, pero para el cual un ser que estuviera radicalmente privado de cualquier identidad representable sería (a pesar de las vacuas declaraciones sobre la sacralidad de la vida y sobre los derechos del hombre) simplemente inexistente.

Tal es la lección que una mirada más atenta habría podido extraer de los hechos de Tienanmen. Lo que más sorprende, en efecto, en las manifestaciones del mayo chino es la relativa ausencia de reivindicaciones con contenidos determinados (democracia y libertad son nociones demasiado genéricas para constituir un objeto real de conflicto, y la única petición concreta, la rehabilitación de Hu Yao Bang, fue satisfecha con prontitud). Tanto más inexplicable parece, pues, la violencia de la reacción estatal. Es probable, sin embargo,que la desproporción sea sólo aparente y que los dirigentes chinos hayan actuado, desde su punto de vista, con perfecta lucidez. En Tienanmen el Estado se ha encontrado frente a lo que no puede ni quiere ser representado y que, a pesar de todo, se presenta como una comunidad y una vida común (y esto con independencia de hasta qué punto fueran efectivamente conscientes de ello los que se encontraban en la plaza). Que lo irrepresentable exista y forme comunidad sin presupuestos ni condiciones de pertenencia (como una multiplicidad inconsistente, en los términos de Cantor), tal es precisamente la amenaza con la que el Estado no está dispuesto a transigir. La singularidad cualquiera, que quiere apropiarse de la pertenencia misma, de su ser-en-el-lenguaje y rehúsa, precisamente por esto, toda identidad y toda condición de pertenencia, es el nuevo protagonista, no subjetivo ni socialmente consistente, de la po-

lítica que viene. En cualquier lugar en que estas singularidades manifiesten pacíficamente su ser común, habrá un Tienanmen y, antes o después, los carros armados terminarán por aparecer.

Todos los seres vivos están en lo abierto, se manifiestan y resplandecen en su apariencia. Pero sólo el hombre quiere apropiarse de esta apertura, aferrar la propia imagen, el propio ser manifiesto. El lenguaje es esta apropiación, que transforma la naturaleza en *rostro*. Por esto la apariencia se hace un problema para el hombre, el lugar de la lucha por la verdad.

El rostro es el estar irremediablemente expuesto del hombre y, a la vez, su permanecer oculto precisamente en esta apertura. Y el rostro es el único lugar de la comunidad, la única ciudad posible. Porque lo que, en cada uno, abre a lo político es la tragicomedia de la verdad en que cae permanentemente y que tiene que resolver.

Lo que el rostro expone y revela no es *algo* que pueda formularse en una u otra proposición significativa y no es tampoco un secreto destinado a permanecer incomunicable para siempre. La revelación del rostro es revelación del lenguaje mismo. Precisamente por eso no tiene ningún contenido real, no dice la verdad sobre tal o cual aspecto del hombre o del mundo: es sólo apertura, sólo comunicabilidad. Caminar en la luz del rostro significa *ser* esta apertura, padecerla.

Así el rostro es sobre todo *pasión* de la revelación, pasión del lenguaje. La naturaleza adquiere un rostro en el momento en que se siente revelada por el lenguaje. Y, en el rostro, el hecho de estar expuesta a la palabra y traicionada por la palabra, de velarse en la imposibilidad de tener un secreto, aflora como castidad o turbación, descaro o pudor.

El rostro no coincide con la cara. En cualquier parte en que algo llega a la exposición y trata de aprehender el propio ser expuesto, en cualquier parte en que un ser que aparece se sume en la apariencia y tiene que hurtarse de ella, hay un rostro. (Así el arte puede dar un rostro hasta a un objeto inanimado, a una naturaleza muerta; y por eso las brujas a quienes los inquisidores acusaban de besar durante el aquelarre el ano de Satán, respondían que también en él había un rostro.Y hoy es posible que toda la tierra, transformada en desierto por la ciega voluntad de los hombres, se convierta en un único rostro.)

Miro a alguien a los ojos, y estos me evitan –es el pudor, pudor del vacío que hay detrás de la mirada– o me miran a su vez. Y pueden mirarme con descaro, exhibiendo su vacío como si hubiera detrás otro ojo abisal que conoce ese vacío y lo usa como un escondrijo impenetrable; o con un impudor casto y sin reservas, dejando que en el vacío de nuestras miradas afluyan amor y palabra.

La exposición es el lugar de la política. Si no hay, probablemente, una política animal, es sólo porque los animales, que viven permanentemente en lo abierto, no tratan de apropiarse de su exposición, moran sencillamente en ella sin preocuparse. Por eso no les interesan los espejos, las imágenes en cuanto imágenes. El hombre, por el contrario, al querer reconocerse –es decir apropiarse de su propia apariencia– separa las imágenes de las cosas, les da un nombre. Así transforma lo abierto en un mundo, en el campo de una lucha política sin cuartel. Esta lucha, cuyo objeto es la verdad, se llama Historia.

En las fotografías pornográficas es cada vez más frecuente que los sujetos retratados miren, con una estratagema calculada, ha-

cia el objetivo, manifestando así con claridad que son conscientes de estar expuestos a la mirada. Este gesto inesperado desmiente violentamente la ficción implícita en el consumo de tales imágenes, según la cual quien las contempla sorprende, sin ser visto, a los actores: éstos, sosteniendo a sabiendas la mirada, obligan al *voyeur* a que les mire a los ojos. En este instante se manifiesta de golpe a plena luz el carácter insustancial del rostro humano. El hecho de que los actores miren al objetivo significa que *muestran que están simulando* y, no obstante, de forma paradójica, en la medida en que exhiben la falsificación resultan más verdaderos. La publicidad ha adoptado hoy el mismo procedimiento: la imagen parece más convincente si revela abiertamente la propia ficción. En ambos casos el que mira se enfrenta sin quererlo a algo que concierne inequívocamente a la esencia del rostro, a la estructura misma de la verdad.

Llamamos tragicomedia de la apariencia al hecho de que el rostro sólo descubre en la medida en que oculta y oculta en la medida misma en que descubre. De este modo, el aparecer, que debería constituir su revelación, se convierte para el hombre en una apariencia que le traiciona y en la que ya no puede reconocerse. Precisamente porque el rostro es sólo el lugar de la verdad, también es inmediatamente el lugar de una simulación y de una impropiedad irreductibles. Esto no significa que la apariencia disimule lo que descubre y que lo haga aparecer como no es verdaderamente; antes bien lo que el hombre es verdaderamente no es otra cosa que esta disimulación y esta inquietud en la apariencia. Puesto que el hombre no es ni tiene por qué ser ninguna esencia o naturaleza, ni destino específico alguno, su condición es la más vacía y la más insustancial: la verdad. Lo que queda escondido no es, para él, algo que está tras la apariencia, sino el

mismo aparecer, el hecho de no ser otra cosa que rostro. Elevar a apariencia la apariencia misma es la tarea de la política.

La verdad, el rostro, la exposición son hoy objetos de una guerra civil planetaria, cuyo campo de batalla es la vida social entera, cuyas tropas de asalto son los *media*, cuyas víctimas son todos los pueblos de la tierra. Políticos, *mediócratas* y publicitarios han comprendido el carácter insustancial del rostro y de la comunidad que éste abre y lo transforman en un secreto miserable cuyo control tratan de asegurarse a cualquier precio. El poder de los Estados ya no se funda en el monopolio legítimo de la violencia (que comparten de creciente buena gana con otras organizaciones no soberanas: ONU, organizaciones terroristas), sino fundamentalmente en el control de la aperiencia (de la *doxa*). La constitución de la política en esfera autónoma corre parejas con la separación del rostro en un mundo espectacular, en el que la comunicación humana está separada de ella misma. La exposición se transforma así en un valor, que se acumula a través de las imágenes y de los *media* y sobre cuya gestión vela con todo cuidado una nueva clase de burócratas.

Si los hombres tuvieran que comunicarse siempre y sólo alguna cosa, no habría nunca, propiamente hablando, política, sino únicamente intercambio y conflicto, señales y respuestas; pero puesto que los hombres tienen que comunicarse sobre todo una pura comunicabilidad (o sea el lenguaje), la política se manifiesta entonces como el vacío comunicativo en que el rostro humano emerge como tal. Políticos y *mediócratas* tratan de asegurarse el control de este espacio vacío, manteniéndolo separado en una esfera que garantiza el que sea inaprensible, e impidiendo que la propia comunicabili-

dad salga a la luz. Y esto significa que el análisis marxiano debe ser completado en el sentido de que el capitalismo (o cualquier otro nombre que darse quiera al proceso que domina hoy la historia mundial) no se encaminaba sólo a la expropiación de la actividad productiva, sino también, y sobre todo, a la alienación del propio lenguaje, de la propia naturaleza comunicativa del hombre.

En la medida en que no es más que pura comunicabilidad, todo rostro humano, hasta el más noble y más bello, está siempre suspendido sobre un abismo. Y por eso mismo hasta los rostros más delicados y llenos de gracia parecen a veces deshacerse de improviso, y dejan aflorar el fondo informe que los amenaza. Pero este fondo amorfo no es más que la propia apertura, la propia comunicabilidad, en tanto que se presuponen a sí mismas como cosas. Indemne queda sólo el rostro que asume el abismo de la propia incomunicabilidad y logra exponerlo sin temor ni complacencia.

Por esto todo rostro se contrae en una expresión, se endurece en un carácter y, de este modo, se adentra y sumerge en sí mismo. El carácter es la mueca del rostro en el momento en que –siendo sólo comunicabilidad– advierte que no tiene nada que expresar y silenciosamente se repliega tras de sí en la propia identidad muda. El carácter es la constitutiva reticencia del hombre en la palabra; pero lo que aquí habría que aprehender es sólo una no latencia, una pura visibilidad: un rostro y nada más. Y el rostro no es algo que trascienda la cara: es la exposición de la cara en su desnudez, victoria sobre el carácter: palabra.

Puesto que el hombre es y tiene que ser sólo rostro, todo se divide para él en propio e impropio, verdadero y falso, posi-

ble y real. Toda apariencia que le manifieste se le convierte en impropia y facticia y le sitúa frente a la tarea de *hacer propia* la verdad. Pero ésta es ella misma algo de lo que no es posible apropiarse nunca y no tiene, con respecto a la apariencia y a lo impropio, otro objeto: es sólo la aprehensión, la exposición de estos. La política totalitaria moderna es, por el contrario, voluntad de autoapropiación total, en que o bien lo impropio (como sucede en las democracias actuales avanzadas) impone en todas partes su dominio en una irrefrenable voluntad de falsificación y de consumo) o bien (como sucede en los llamados Estados totalitarios) lo propio pretende alejar de sí toda impropiedad. En ambos casos, en esta grotesca falsificación del rostro, se pierde la única posibilidad verdaderamente humana: la de apropiarse de la impropiedad como tal, la de exponer en el rostro la *propia* sencilla impropiedad, la de caminar oscuramente en su luz.

El rostro humano reproduce en su misma estructura la dualidad de propio e impropio, de comunicación y de comunicabilidad, de potencia y de acto que lo constituye. Está formado por un fondo pasivo sobre el que se destacan los rasgos activos expresivos.

Igual que la estrella –escribe Rosenzweig– refleja en los dos triángulos superpuestos sus elementos y la composición de los elementos formando una trayectoria una, también los órganos del rostro se reparten en dos niveles. Los puntos vitales del rostro son, por cierto, aquellos por los que se vincula al entorno, y son o bien receptivos, o bien activos. El nivel fundamental se ordena conforme a los órganos receptivos, que son, por así decir, los sillares de que se compone la cara, la máscara: la frente y las mejillas. A las mejillas pertenecen las orejas, y a la frente la nariz. Orejas y nariz son los órganos de la pura recepción... Sobre este primer triángulo elemental, que es el construido tomando como punto

dominante de toda la cara y lugar del que se parte, el centro de la frente, para ir desde ahí a los puntos medios de las mejillas, se superpone un segundo triángulo, compuesto por lor órganos cuyo juego da vida a la máscara rígida del primer triángulo: los ojos y la boca.*

En la publicidad y en la pornografía (sociedad de consumo) aparecen en primer plano los ojos y la boca; en los Estados totalitarios (burocracia) domina el fondo pasivo (imágenes inexpresivas de los tiranos en los despachos). Pero sólo el juego recíproco de los dos planos es la vida del rostro.

De la raíz indoeuropea que significa "uno", proceden en latín dos formas: *similis*, que expresa la semejanza, y *simul*, que significa "al mismo tiempo". Así junto a *similitudo* (semejanza) tenemos *simultas*, el hecho de estar juntos (de donde, también, rivalidad, enemistad), y al lado de *similare* (asemejarse) se tiene *simulare* (copiar, imitar, y de ahí igualmente fingir, simular).

El rostro no es *simulacro*, en el sentido de algo que disimula y encubre la verdad: es *simultas*, el estar-juntas las múltiples caras que lo constituyen, sin que ninguna de ellas sea más verdadera que las demás. Captar la verdad del rostro significa aprehender no la *semejanza*, sino la *simultaneidad* de las caras, la inquieta potencia que las mantiene juntas y las une. Así el rostro de Dios es la *simultas* de los rostros humanos, "nuestra efigie" que Dante vio en la "viva luz" del paraíso.

Mi rostro es mi *afuera*: un punto de indiferencia respecto a todas mis propiedades, respecto a lo que es propio y a lo que

---

* Seguimos aquí la traducción castellana de Miguel García-Baró (Franz Rosenzweig, *La estrella de la redención*, Salamanca, Sígueme, 1957. P. 494). (T.)

es común, a lo que es interior y a lo que es exterior. En el rostro, estoy con todas mis propiedades (el ser moreno, alto, pálido, orgulloso, emotivo...), pero sin que ninguna de ellas me identifique o me pertenezca esencialmente. Es el umbral de desapropiación y des-identificación de todos los modos y de todas las cualidades, y sólo en él éstos se hacen puramente comunicables. Y únicamente donde encuentro un rostro, un *afuera* me llega, doy con una exterioridad.

Sed sólo vuestro rostro. Id al umbral. No sigáis siendo los sujetos de vuestras facultades o propiedades, no permanezcáis por debajo de ellas, sino id con ellas, en ellas, más allá de ellas.

3.

Policía soberana

Una de las lecciones menos equívocas de la Guerra del Golfo es el ingreso definitivo de la soberanía en la figura de la policía. El desenfado con que el ejercicio de un *ius belli* particularmente devastador se presenta aquí con el carácter, modesto en apariencia, de una "operación de policía", no debe ser tomado (como han hecho algunos críticos justamente indignados) como una cínica ficción. Quizá la característica más *espectacular* de esta guerra es que las razones que se han esgrimido para justificarla no pueden ser descartadas como superestructuras ideológicas destinadas a cubrir un designio oculto: por el contrario, la ideología ha ido penetrando de manera tan profunda en la realidad, que las razones declaradas (en particular las referentes a la idea de un nuevo orden mundial) han de ser tomadas rigurosamente al pie de la letra. Lo que no significa, empero, como han tratado de hacer valer juristas improvisados y apologistas de mala fe, que la Guerra del Golfo haya supuesto

una limitación salutífera de las soberanías estatales, reducidas a efectuar una labor de agente de policía al servicio de un organismo supranacional.

El hecho es que la policía, en contra de la opinión común que ve en ella una función meramente administrativa de ejecución del derecho, es quizá el lugar en que se muestra al desnudo con mayor claridad la proximidad, la intercambiabilidad casi, entre violencia y derecho que caracteriza a la figura del soberano. Según la antigua costumbre romana, nadie, por ninguna razón, podía interponerse entre el cónsul dotado de *imperium* y el líctor más cercano, portador del hacha sacrificial (con la que se llevaba a cabo la ejecución de la sentencia de pena capital). Esta contigüidad no es casual. Si el soberano es en verdad el que, proclamando el estado de excepción y suspendiendo la validez de la ley, señala el punto de indistinción entre violencia y derecho, la policía se mueve siempre, por así decirlo, en un tal "estado de excepción". Las razones de "orden público" y de "seguridad", sobre las que en cada caso particular debe decidir, configuran una zona de indiferencia entre violencia y derecho que es exactamente simétrica a la de la soberanía. Con razón observa Benjamin que:

> Es completamente falso afirmar que las finalidades del poder de policía sean siempre idénticas o incluso que estén simplemente vinculadas con las del resto del derecho. El derecho de "policía" indica precisamente el punto en que el Estado, sea por impotencia, sea por las conexiones inmanentes a todo orden jurídico, ya no puede garantizar, por medio de este orden, los objetivos empíricos que desea conseguir a toda costa.

De aquí la exhibición de las armas que en cualquier tiempo ha caracterizado a la policía. Lo decisivo en este punto no es tanto la amenaza a quien transgrede el derecho (la exhibición se produce de hecho en los lugares públicos más pacíficos y,

en particular, durante las ceremonias oficiales), como la exposición de la violencia soberana de que daba testimonio aquella proximidad física entre cónsul y líctor.

Esta incómoda contigüidad entre soberanía y función de policía se expresa en el carácter de sacralidad intangible que, en los ordenamientos jurídicos antiguos, sitúa en un mismo plano a las figuras del soberano y del verdugo. Es posible que tal cercanía nunca se haya puesto de manifiesto con tanta evidencia como en el suceso fortuito (referido por un cronista) que el 14 de julio de 1418 hace encontrarse en una calle de París al Duque de Borgoña, recién entrado como conquistador en la ciudad a la cabeza de sus tropas, y el verdugo Coqueluche, que en esos días había trabajado incansablemente para él: el verdugo cubierto de sangre se acerca al soberano y le coge la mano gritando "¡Querido hermano!" (¡*Mon beau frère*!).

El ingreso de la soberanía en la figura de la policía no tiene, pues, nada de tranquilizador. Prueba de ello es el hecho, que no ha dejado de sorprender a los historiadores del Tercer Reich, de que el exterminio de los judíos fue concebido de principio a fin exclusivamente como una operación de policía. Es bien sabido que no se ha podido encontrar nunca un solo documento en el que quede constancia del genocidio como decisión de un órgano soberano: el único documento que poseemos a este respecto son las actas de la conferencia que el 2 de enero de 1942 reunió en el Grosser Wannsee a un grupo de policías de rango medio y bajo, entre los que sólo nos es notorio el nombre de Adolf Eichmann, jefe de la división B-4 de la cuarta sección de la Gestapo. Y sólo porque se concibió y se llevó a cabo como una operación de policía pudo tener el exterminio de los judíos un carácter tan metódico y mortífero. Pero, por el contrario, es precisamente su condición de "operación de policía" lo que hoy le hace aparecer ante la humanidad civilizada como mucho más bárbaro e ignominioso.

Mas la investidura del soberano como agente de policía tiene otro corolario: hace necesaria la criminalización del adversario. Schmitt ha señalado que en el derecho público europeo el principio según el cual *par in parem non habet jurisdictionem* excluía que los soberanos de un Estado enemigo pudieran ser juzgados como criminales. La declaración del estado de guerra no implicaba la suspensión de este principio ni de los convenios que garantizaban que la guerra con un enemigo al que se reconocía una dignidad igual se desarrollara dentro del respeto de reglas precisas (una de las cuales era la neta distinción entre población y ejército). A nosotros nos ha sido dado, sin embargo, ver cómo el enemigo, siguiendo un proceso iniciado a finales de la Primera Guerra Mundial, es, en un primer paso, excluido de la humanidad civilizada y considerado como criminal. Y sucesivamente pasa a ser lícito aniquilarle con una "operación de policía" que no está obligada al respeto de ninguna regla jurídica y puede confundir por tanto, en un retorno a las condiciones más arcaicas de la beligerancia, a la población civil y a los soldados, al pueblo y a su soberano-criminal. Este progresivo deslizamiento de la soberanía hacia las zonas más oscuras del derecho de policía tiene, no obstante, un aspecto positivo por lo menos, que conviene señalar aquí. De lo que no se dan cuenta los jefes de Estado, que se han lanzado con tanta diligencia a la criminalización del enemigo, es de que esta misma criminalización puede volverse en cualquier momento contra ellos. *Hoy no hay en toda la tierra un jefe de Estado que no sea en este sentido virtualmente un criminal.* Cualquiera de los que hoy visten la triste *redingote* de la soberanía sabe que alguna vez podrá ser tratado como un criminal por sus colegas. Y desde luego no seremos nosotros los que lo lamentemos. Porque el soberano, que ha consentido de buen grado en presentarse con el carácter de esbirro y de verdugo muestra por fin ahora su originaria proximidad con el criminal.

1. La caída del Partido comunista soviético y el dominio sin rebozo del Estado democrático-capitalista a escala planetaria han suprimido los dos principales osbtáculos ideológicos que impedían el restablecimiento de una fisosofía política a la altura de nuestro tiempo: el estalinismo, por una parte, y el progresismo y el Estado de derecho, por otra. El pensamiento se encuentra hoy así por primera vez frente a su tarea sin ninguna ilusión y sin coartada posible. En todas partes se está cumpliendo ante nuestros ojos la "gran transformación" que impulsa uno tras otro a los reinos de la tierra (repúblicas y monarquías, tiranías y democracias, federaciones y Estados nacionales) hacia el Estado espectacular integrado (Debord) y el "capital-parlamentarismo" (Badiou), que constituyen el estadio extremo de la forma Estado. Y así como la gran transformación de la primera revolución industrial había destruido las estructuras sociales y políticas y las categorías del derecho público del *Ancien Régime*, de la misma manera los términos soberanía, derecho, nación, pueblo, democracia y voluntad general cubren ahora una realidad que nada tiene que ver con lo que estos conceptos designaban antes; y, por eso, quienes continúan haciendo uso de ellos de una manera acrítica no saben literalmente de qué están hablando. La opinión pública y el consenso en nada tienen que ver con la voluntad general, no más en todo caso de lo que la "policía internacional" que hoy dirige las guerras tiene que ver con la soberanía del *jus publicum Europeum*. La política contemporánea es este experimento devastador, que desarticula y vacía en todo el planeta instituciones y creencias, ideologías y religiones, identidad y comunidad, y vuelve después a proponerlas bajo una forma ya definitivamente afectada de nulidad.

2. El pensamiento que viene tendrá, pues, que tratar de tomar en serio el tema hegeliano-kojeviano (y marxiano) del fin de la historia, así como la reflexión de Heidegger sobre el ingreso en el *Ereignis* como fin de la historia del ser. Respecto a este problema, el terreno se divide hoy entre aquellos que piensan el fin de la historia moderna sin el fin del Estado (los teóricos poskojevianos o posmodernos del cumplimiento del proceso histórico de la humanidad en un Estado universal homogéneo) y los que piensan el fin del Estado sin un correlativo fin de la historia (los progresistas de varia lección). Ambas posiciones caen por debajo de su tarea, porque pensar la extinción del Estado sin el cumplimiento del *telos* histórico es tan imposible como pensar un cumplimiento de la historia en el que permaneciese la forma vacía de la soberanía estatal. Si la primera tesis se muestra impotente por completo frente a la supervivencia tenaz de la forma estatal en una transición infinita, la segunda choca con la resistencia cada vez más viva de instancias históricas (de tipo nacional, religioso o étnico). Por lo demás, las dos posiciones pueden convivir perfectamente mediante la multiplicación de las instancias estatales tradicionales (es decir, de tipo histórico), bajo la égida de un organismo técnico-jurídico con vocación post-histórica.

Sólo un pensamiento capaz de pensar a *la vez* el final del Estado y el final de la historia, y de enfrentarlos entre sí, podrá estar a la altura de aquella tarea. Es lo que trató de hacer el último Heidegger, si bien de una manera absolutamente insuficiente, con la idea de un *Ereignis*, de un acontecimiento último, en el que lo que es apropiado y queda sustraído al destino histórico es el propio permanecer-oculto del principio historificante, la historicidad misma. Si la historia señala la expropiación de la naturaleza humana en una serie de épocas y de destinos históricos, el cumplimiento y la apropiación del *telos* histórico del que aquí se trata no significa que el proceso histórico de la hu-

manidad esté ya sencillamente ordenado en una disposición definitiva (cuya gestión sea posible confiar a un Estado universal homogéneo), sino que la misma historicidad anárquica que, permaneciendo presupuesta, ha destinado al hombre como ser viviente a las diversas épocas y culturas históricas, debe ahora venir *como tal* al pensamiento, es decir que el hombre ha de apropiarse ahora de su mismo ser histórico, de su misma impropiedad. El devenir propio (naturaleza) de lo impropio (lenguaje) no puede ser formalizado ni reconocido según la dialéctica de la *Anerkennung*, porque es, en la misma medida, un devenir impropio (lenguaje) de lo propio (naturaleza).

La apropiación de la historicidad no puede por eso tener aún una forma estatal –al no ser el Estado otra cosa que la presuposición y la representación del permanecer-oculta de la *arjé* histórica– sino que debe dejar libre el terreno a una vida humana y a una política no estatales y no jurídicas, que todavía siguen estando completamente por pensar.

3. Los conceptos de *soberanía* y de *poder constituyente*, que están en el centro de nuestra tradición política, deben, en consecuencia, ser abandonados o, por lo menos, pensados de nuevo, desde el principio. Uno y otro señalan el punto de indiferencia entre violencia y derecho, naturaleza y *logos*, propio e impropio, y, como tales, no designan un atributo o un órgano del orden jurídico o del Estado, sino su propia estructura original. Soberanía es la idea de que hay un nexo indecidible entre violencia y derecho, viviente y lenguaje, y que este nexo tiene necesariamente la forma paradójica de una decisión sobre el estado de excepción (Schmitt) o de un *bando** (Nancy),

---

* En relación con el significado de este concepto, remitimos al lector a la obra de Giorgio Agamben *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pre-Textos, 1998, pp. 135-44 y 241-243. (T.)

en que la ley (el lenguaje) se mantiene en relación con el viviente *retirándose de él,* a-*band*onándolo a la propia violencia y a la propia ausencia de relación. La vida sagrada, es decir, la vida presupuesta y abandonada por la ley en el estado de excepción, es el mudo portador de la soberanía, el verdadero *sujeto soberano.*

De este modo, la soberanía es el guardián que impide que el umbral indecidible entre violencia y derecho, naturaleza y lenguaje salga a la luz. Es necesario, empero, mantener fija la mirada precisamente sobre aquello que la estatua de la Justicia (que, como recuerda Montesquieu, era cubierta con un velo al proclamarse el estado de excepción) no debía ver, y, en consecuencia, sobre el hecho de que (como hoy está claro para todos) *el estado de excepción es la regla,* que la nuda vida es inmediatamente portadora del nexo soberano y, como tal, está hoy abandonada a una violencia que es tanto más eficaz en la medida en que es anónima y cotidiana.

Si existe hoy una potencia social, ésta debe ir hasta el fondo de su propia impotencia y, renunciando a cualquier voluntad tanto de establecer el derecho como de conservarlo, quebrar en todas partes el nexo entre violencia y derecho, entre viviente y lenguaje, que constituye la soberanía.

4. Mientras la decadencia del Estado deja sobrevivir por doquier su envoltura vacía como pura estructura de soberanía y de dominio, la sociedad en su conjunto está consignada irremediablemente a la forma de sociedad de consumo y de producción orientada al único objetivo del bienestar. Los teóricos de la soberanía política como Schmitt ven en ello el signo más seguro del fin de la política. Y en verdad las masas planetarias de consumidores (cuando no recaen simplemente en los viejos ideales étnicos y religiosos) no dejan atisbar ninguna nueva figura de la *polis.*

Sin embargo, el problema al que ha de enfrentarse la nueva política es precisamente éste: ¿es posible una comunidad *política* que se oriente exclusivamente al goce pleno de la vida de este mundo? ¿Pero no es éste precisamente, si bien se mira, el objetivo de la filosofía? Y cuando surge un pensamiento político moderno, con Marsilio de Padua, ¿no se define acaso por la recuperación con fines políticos del concepto averroísta de "vida suficiente" y de "bien vivir"? Aún Benjamin, en el *Fragmento teológico-político*, no deja lugar a dudas en cuanto al hecho de que "el orden de lo profano debe orientarse sobre la idea de felicidad". La definición del concepto de "vida feliz" (de una manera que no permita su separación de la ontología, puesto que del "ser: no tenemos otra experiencia que vivir") sigue siendo uno de los objetivos esenciales del pensamiento que viene.

La "vida feliz" sobre la que debe fundarse la filosofía política no puede por eso ser ni la nuda vida que la soberanía presupone para hacer de ella el propio sujeto, ni el extrañamiento impenetrable de la ciencia y de la biopolítica modernas, a las que hoy se trata en vano de sacralizar, sino, precisamente, una "vida suficiente" y absolutamente profana, que haya alcanzado la perfección de la propia potencia y de la propia comunicabilidad, y sobre la cual la soberanía y el derecho no tengan ya control alguno.

5. El plano de inmanencia sobre el que se constituye la nueva experiencia política es la extrema expropiación del lenguaje llevada a efecto por el Estado espectacular. Mientras en el Antiguo Régimen, el extrañamiento de la esencia comunicativa del hombre se sustanciaba en un presupuesto que servía de fundamento común (la nación, la lengua, la religión...), en el Estado contemporáneo es esta misma comunicatividad, esta misma esencia genérica (es decir, el lenguaje), lo que se constituye en una esfera autónoma en la propia medida en que de-

viene el factor esencial del ciclo productivo. Lo que impide la comunicación es, pues, la comunicabilidad misma; los hombres están separados por aquello que les une.

Lo anterior quiere decir también, empero, que, de este modo, lo que nos sale al paso es nuestra propia naturaleza lingüística invertida. Ésta es la razón (precisamente lo expropiado es la posibilidad misma de lo Común) de que la violencia del espectáculo sea tan destructiva; pero, por lo mismo, éste contiene todavía algo que se asemeja a una posibilidad positiva y que puede ser utilizada en contra suya. La época que estamos viviendo es también, por eso, aquella en que por primera vez se hace posible para los hombres experimentar su propia esencia lingüística; no de este o aquel contenido de lenguaje, de esta o aquella proposición verdadera, sino del hecho mismo de que se hable.

6. La experiencia de que se trata en este caso no tiene ningún contenido objetivo, no es formulable en proposiciones sobre un estado de cosas o sobre una situación histórica. Concierne no a un *estado*, sino a un *acontecimiento* de lenguaje; no hace referencia a esta o a aquella gramática, sino, por así decirlo, al *factum loquendi* como tal. Por eso mismo debe ser concebida como un experimento que tiene que ver con la materia misma o la potencia del pensamiento (en términos espinozianos, un experimento *de potentia intellectus, sive de libertate*).

Puesto que lo que se ventila en el experimento no es en modo alguno la comunicación en cuanto destino y fin específico del hombre o como condición lógico-trascendental de la política (como sucede en las pseudofilosofías de la comunicación), sino la única experiencia material posible del ser genérico (es decir, experiencia de la "comparecencia" –Nancy– o, en términos marxianos, del *General Intellect*, la primera consecuencia que de ello se deriva es la subversión de la falsa alternativa en-

tre fines y medios que paraliza toda ética y toda política. Una finalidad sin medios (el bien o lo bello como fines en sí) es tan extraña como una medialidad que sólo tiene sentido con respecto a un fin. Lo que se cuestiona en la experiencia política no es un fin más alto, sino el propio ser-en-el lenguaje como medialidad pura, el ser-en-un medio como condición irreductible de los hombres. Política es la exhibición de una medialidad, el hacer visible un medio como tal. Es la esfera no de un fin en sí, sino de una medialidad pura y sin fin como ámbito del actuar y del pensar humanos.

7. La segunda consecuencia del *experimentum linguae* es que, más allá de los conceptos de apropiación y de expropiación, lo que verdaderamente es necesario pensar es más bien la posibilidad y las modalidades de un *uso libre*. La práctica y la reflexión políticas se mueven hoy de forma exclusiva en la dialéctica entre lo propio y lo impropio, en que o bien lo impropio (como sucede en las democracias industriales) impone en todas partes su dominio con una irrefrenable voluntad de falsificación y de consumo, o bien, como sucede en los Estados integristas y totalitarios, lo propio pretende excluir de sí toda impropiedad. Si, en vez de eso, llamamos *común* (o, como prefieren otros, *igual*) a un punto de indiferencia entre lo propio y lo impropio, es decir, a algo que nunca es aprehensible en términos de una apropiación o de una expropiación, sino sólo como *uso*, el problema político esencial pasa a ser entonces: "¿cómo se usa un *común*?" (Heidegger tenía quizá en mientes algo de este tipo cuando formulaba su concepto supremo no como una apropiación ni como una expropiación, sino como apropiación de una expropiación.)

Sólo si consiguen articular el lugar, los modos y el sentido de esta experiencia del acontecimiento de lenguaje como uso libre de lo común y como esfera de los medios puros, podrán

las nuevas categorías del pensamiento político –sean éstas *comunidad inocupada, comparecencia, igualdad, fidelidad, intelectualidad de masa, pueblo por venir, singularidad cualquiera*– dar expresión a la materia política que tenemos ante nosotros.

Se dice que los supervivientes que volvían –y vuelven– de los *campos*, no tenían nada que contar, que cuanto más auténtico era su testimonio, menos trataban de comunicar lo que habían vivido. Como si ellos mismos fueran los primeros asaltados por la duda sobre la realidad de lo que les había sucedido, de haber confundido, por azar, una pesadilla con un acontecimiento real. Sabían –y saben– que en Auschwitz o en Omarska no se habían hecho "más sabios, o más profundos, ni mejores, más humanos o más benevolentes en relación con el hombre", y que muy al contrario habían salido de allí desnudos, vacíos, desorientados. Y no tenían ganas de hablar de ello. Salvando las distancias, esta sensación de sospecha frente al propio testimonio también es válida, en alguna medida, para nosotros. Parece como si nada de todo lo que hemos vivido en estos años nos diera autoridad para hablar.

La sospecha en relación con las propias palabras se produce cada vez que la distinción entre lo público y lo privado pierde su sentido. ¿Qué es lo que han vivido, en realidad, los habitantes de los *campos*? ¿Un acontecimiento histórico-político (como –pongamos por caso– un soldado que participó en la batalla de Waterloo) o una experiencia estrictamente privada? Ni una cosa ni la otra. Quien era judío en Auschwitz o mujer bosnia en Omarska, había entrado en el *campo* no por una elección política, sino por lo que tenía de más privado e incomunicable: su sangre, su cuerpo biológico. Y, no obstante, son estos los que ahora actúan precisamente como criterios políticos decisivos. El *campo* es verdaderamente, en este sentido, el lugar inaugural de la modernidad: el primer espacio en que acontecimientos públicos y privados, vida política y vida biológica se hacen rigurosamente indistinguibles. En cuan-

to ha sido separado absolutamente de la comunidad política y reducido a nuda vida (y, por lo demás, a una vida "que no merece ser vivida"), el habitante del *campo* es, en rigor, una persona absolutamente privada. Y, sin embargo, no hay ni un solo instante en que le sea posible encontrar refugio en lo privado; esta indiscernibilidad constituye la angustia específica del *campo*.

Kafka ha sido el primero que ha descrito con precisión este género particular de lugares, que desde entonces se nos ha hecho perfectamente familiar. Lo que hace tan inquietante y, a la vez cómica, la peripecia de Joseph K. es que un acontecimiento público por excelencia –un proceso– se presenta, por el contrario, como un hecho absolutamente privado en el que la sala del tribunal limita con el dormitorio. Es precisamente esto lo que otorga al *Proceso* su condición de libro profético. Y no sólo por lo que respecta a los *campos*. ¿Qué es lo que hemos vivido en los años ochenta? ¿Un delirante y solitario acontecimiento privado o un momento decisivo en la historia italiana y planetaria, cargado a reventar de acontecimientos? Es como si todo lo que hemos experimentado en estos años hubiera caído en una zona opaca de indiferencia, en la que todo se confunde y se hace ininteligible. Los hechos de la etapa de la corrupción,* por ejemplo, ¿son sucesos públicos o privados? He de confesar que no lo tengo claro.Y si el terrorismo ha sido en verdad un momento importante de nuestra historia política reciente, ¿cómo es posible que sólo aflore a la conciencia a través de la experiencia interior de algunos individuos, en forma de arrepentimiento, sentido de culpa o conversión? Este desli-

---

* Conocida en italiano como *Tangentopoli* (de *tangente*, soborno), término utilizado por el autor, que ha pasado a formar parte del vocabulario usual para referirse al generalizado proceso de corrupción económico y político iniciado en este periodo. (T.)

zamiento de lo público hacia lo privado tiene su correspondencia en la publificación espectacular de lo privado: el cáncer en el pecho de la diva o la muerte de Ayrton Senna ¿son hechos públicos o privados? ¿Y cómo tocar el cuerpo de la estrella del porno, en el que no hay un centímetro que no sea público? No obstante, es de esta zona de indiferencia, en que las acciones de las experiencia humana se malbaratan, de la que hoy tenemos que partir. Y si llamamos *campo* a esta zona opaca de indescernibilidad, sigue siendo el *campo* el lugar desde el que tenemos que recomenzar.

Por todas partes se oye repetir sin cesar que la situación ha llegado a un punto límite, que las cosas se han hecho ya intolerables y que se necesita un cambio. Pero los que lo repiten son sobre todo los políticos y los periódicos que quieren orientar el cambio de manera que nada, en definitiva, se altere. Por lo que respecta a la mayoría de los italianos, parece que se limitan a contemplar silenciosamente lo intolerable como si lo acecharan, inmóviles, frente a una gran pantalla televisiva. ¿Pero qué es lo que hoy resulta verdaderamente insoportable en Italia? Desde luego, y sobre todo, este silencio, este volver a encontrarse sin palabras de un pueblo entero frente al propio destino. Cuando intentes hablar, recuerda que no puedes recurrir a ninguna tradición, que no puedes servirte de algunas palabras gratas al oído: libertad, progreso, Estado de derecho, democracia, derechos del hombre. Todavía menos te será posible hacer valer las credenciales de representante de la cultura italiana o del espíritu europeo. Tendrás que intentar describir lo intolerable sin tener nada para salir de ello. Permanecer fiel a ese inexplicable silencio. A su insoportabilidad, sólo te será dado responder con medios inmanentes a ella.

Nunca una época ha estado tan dispuesta a soportarlo todo y a la vez a encontrar todo tan intolerable. Gente que tolera todos los días lo inadmisible tiene siempre a flor de labios esta palabra cada vez que tiene que dar su opinión sobre un problema cualquiera. Sólo que, cuando alguien se atreve a aventurar una definición, cae en la cuenta de que intolerable, a fin de cuentas, es únicamente que "se torture a los cuerpos humanos o que se los despedace"; o sea, que casi todo lo demás se puede soportar.

Una de las razones del silencio de los italianos es ciertamente el ruido de los *media*. Cuando las cosas no habían hecho nada más que empezar, los periódicos y las televisiones –principales organizadores del consenso al régimen hasta ese momento– ya habían mostrado unánimemente su repulsa. De esta forma, han quitado literalmente la palabra a la gente, impidiendo que las palabras tan lenta y fatigosamente recuperadas fueran seguidas de hechos.

Una de las leyes –no muy secreta, por cierto– de la sociedad democrático-espectacular en que vivimos determina que, en los momentos de grave crisis del poder, la *mediocracia* se desmarque en apariencia del régimen del que es parte integrante, y pase a controlar y dirigir la protesta con el objeto de evitar que pueda transformarse en revolucionaria. No siempre es necesario, como en Timisoara, simular un acontecimiento; basta manejar por anticipado no sólo los hechos (declarando, por ejemplo, como vienen haciendo desde hace meses los periódicos, que la revolución ya se ha producido), sino también los sentimientos de los ciudadanos, a los que se da expresión en primera página antes de que, haciéndose gesto y discurso, empiecen a circular y crecer en las conversaciones y en los intercambios de opinión. Todavía recuerdo, al día siguiente del fallido intento de procesar a Craxi, la impresión paralizante que

me produjo la palabra VERGÜENZA escrita en grandes caracteres en la primera página de uno de los grandes diarios del régimen. Encontrarse por la mañana ya preparada y en primera página la palabra que hay que decir, produce un efecto singular, de tranquilidad y de frustación a la vez. Y una frustración tranquilizadora (es decir, el sentimiento que experimenta quien ha sido expropiado de las propias capacidades expresivas) es la pasión dominante en este momento en Italia.

Los italianos vivimos hoy en una condición de absoluta ausencia de legitimidad. Es cierto que la legitimación de los Estados-nación está sufriendo desde hace tiempo y en todas partes una crisis, cuyo síntoma más evidente ha sido precisamente el intento de recuperar en el plano de la legalidad, por medio de una proliferación normativa sin precedentes, lo que se estaba perdiendo en el de la legitimidad. Pero en lugar alguno el menoscabo ha alcanzado el límite extremo en el que nos estamos acostumbrando a vivir. No hay ninguna autoridad o poder público que no muestre ahora con toda desnudez el propio rostro y la propia abyección. La magistratura se ha evitado en parte esta caída, sólo en la medida en que, como una erinia llegada por casualidad a una comedia, actúa únicamente como instancia de castigo y de venganza.

Todo esto significa, empero, que Italia se está convirtiendo de nuevo en el laboratorio político privilegiado que había sido durante los años setenta. Si entonces los gobiernos y servicios del mundo entero habían observado con atenta participación (es lo menos que puede decirse, dado que colaboraron activamente en el experimento) de qué manera un terrorismo bien orientado podía funcionar como mecanismo de relegitimación de un sistema desacreditado, ahora esos mismos intereses contemplan con curiosidad cómo un poder constituido es capaz de gobernar la transición a una nueva constitución sin pasar por un poder constituyente. Se trata, naturalmente, de un

experimento delicado, a cuyo desarrollo es posible (y no sería necesariamente la peor salida) que el paciente no sobreviva.

En los años ochenta, quien hablaba de complot era acusado de estar fijado en el pasado. Hoy es el propio presidente de la República el que denuncia públicamente al país que los servicios secretos del Estado han conspirado y siguen conspirando contra el orden y la constitución. La acusación es imprecisa sólo en un particular: como alguien había ya observado certeramente, todos los complots de nuestro tiempo están, en realidad, *a favor* del orden constituido. La enormidad de la denuncia, por lo demás, sólo puede compararse con la procacidad con que el órgano supremo del Estado admite que sus servicios secretos han atentado contra la vida de los ciudadanos, olvidando añadir que eso se ha llevado a cabo por el bien del país y la seguridad de los poderes públicos.

Más impenetrable, pero en verdad inconscientemente profética, es la declaración del secretario de un gran partido democrático, según el cual los jueces que le acusaban estaban complotando contra ellos mismos. En la fase extrema de la evolución de la forma-Estado, todo órgano del Estado, todo servicio está hoy comprometido en una conspiración tan empecinada como incontrolable contra sí mismo y contra todos los demás.

Hoy se oye a menudo a los hombres políticos (en particular al presidente de la República) y a los periodistas poner en guardia a los ciudadanos ante una supuesta crisis del "sentido del Estado". En otros tiempos se hablaba con preferencia de "razón de Estado", definida sin disimulos por Botero como la "noticia de los medios adecuados para fundar, conservar y ampliar el dominio sobre los pueblos". ¿Qué se oculta detrás de este desplazamiento de la *razón* al *sentido*, de lo racional a lo irracional? Puesto que hablar de "razón de Estado" sería hoy sencillamente inde-

cente, el poder busca una última posibilidad de salvación en un "sentido" que no se sabe muy bien dónde reside y que recuerda el sentido del honor del *Ancien Régime*. Pero un Estado que ha perdido su razón, ha perdido también sus sentidos. Ciego y sordo, se encamina a ciegas hacia su fin, sin preocuparse por la ruina a la que, además de a él, conduce a sus súbditos.

¿De qué se arrepienten los italianos? Empezaron a arrepentirse los brigadistas y los mafiosos y, desde entonces, hemos asistido a un desfile interminable de rostros torvos en su convicción, decididos en su propia vacilación. En ocasiones, en el caso de los mafiosos, la cara aparecía en sombra para impedir el reconocimiento, y así –como en la zarza ardiente– oíamos "sólo una voz". Con esta oscura voz de la sombra llama en nuestro tiempo la conciencia, como si no se conociera ninguna experiencia ética fuera del arrepentimiento. Precisamente aquí, sin embargo, se pone de manifiesto su inconsistencia. Porque el arrepentimiento es la menos fiable de las categorías morales, y no es ni siquiera seguro que pueda incluirse en el número de los conceptos éticos genuinos. Es bien conocido el ademán decidido con el que Spinoza niega, en su *Ética*, cualquier derecho de ciudadanía al arrepentimiento: quien se arrepiente, escribe, es dos veces infame, una por haber cometido un acto del que ha tenido que arrepentirse, y otra porque se ha arrepentido de él. Pero ya cuando en el siglo XII el arrepentimiento penetra con fuerza en la moral y en la doctrina católicas, se presenta de inmediato como un problema. En efecto, ¿cómo probar la autenticidad del arrepentimiento? Aquí el terreno se dividió muy pronto entre los que, como Abelardo, exigían sólo la contricción del corazón, y los "penitenciales", para los que, por el contrario, lo importante no era tanto la insondable disposición interior del arrepentido, como el cumplimiento de actos externos inequívocos. Toda la cuestión quedó

envuelta así desde muy pronto en un círculo vicioso, ya que los actos externos debían atestiguar la verdad del arrepentimiento y la contricción interior garantizar el carácter genuino de las obras, según la misma lógica en virtud de la cual, en los procesos actuales, denunciar a los compañeros es una garantía de la veracidad del arrepentimiento, y el arrepentimiento íntimo sanciona la autenticidad de la denuncia.

Que el arrepentimiento haya terminado en las salas de los tribunales no es, por lo demás, un azar. La verdad es que se presenta desde el principio como un compromiso equívoco entre moral y derecho. A través del arrepentimiento, una religión que había pactado ambiguamente con el poder mundano, busca sin conseguirlo justificar su compromiso con él, instituyendo una equivalencia entre penitencia y pena, y entre delito y pecado. Pero no hay indicio más cierto de la ruina irreparable de toda experiencia ética que la confusión entre categorías ético-religiosas y conceptos jurídicos, que hoy ha llegado a su paroxismo. En cualquier sitio en que se hable de moral, a la gente se le llena la boca de categorías del derecho, y en cualquier sitio en que se elaboran leyes y procesos se utilizan a la inversa, como si de hachas de líctores se tratase, conceptos éticos.

Tanto más irresponsable es por ello la atiesada seriedad con que los laicos se han apresurado a dar la bienvenida –como un irreprochable acto de conciencia– al ingreso del arrepentimiento en los códigos y en las leyes. Porque si miserable es en verdad el que se ve constreñido por una convicción inauténtica a poner en juego toda su experiencia interior por un concepto falso, es posible, sin embargo, que todavía le quepa albergar alguna esperanza. Pero para los *mediócratas* revestidos de moralistas y para los *maîtres à penser* televisivos que han cimentado sus petulantes victorias sobre su abyección, no hay esperanza; para ellos, no, verdaderamente no hay esperanza.

Las "ánimas del purgatorio"* en las calles de Nápoles. Ayer vi una grande, cerca de los Tribunales, en la que casi todas las figurillas de los penitentes tenían los brazos rotos. Yacían en el suelo, ya no se elevaban hacia lo alto en gesto de invocación, emblemas inútiles de una tortura más terrible que las llamas.

¿De qué se avergüenzan los italianos? En los debates públicos como en las discusiones callejeras o de café, llama la atención la frecuencia con que, apenas se alza el tono, sale a relucir la expresión "¿No le da vergüenza?", como si fuera en todo momento el argumento decisivo. Cierto es que la vergüenza es el preludio del arrepentimiento y que el arrepentimiento es hoy por hoy en Italia la baza ganadora; pero ninguno de quienes se la arrojan a otro alberga de verdad la esperanza de que éste se ruborice de inmediato y se declare arrepentido. Muy al contrario, se da por sentado que no lo hará; pero, en el extraño juego que todos se empeñan en jugar en este punto, parece que el primero que consigue utilizar la fórmula tiene la verdad de su parte. Si el arrepentimiento preside la relación de los italianos con el bien, la vergüenza es la que domina su relación con la verdad. Y como el arrepentimiento es su única experiencia ética, no tienen otra relación con la verdad que no sea la vergüenza. Pero se trata de una vergüenza que ha sobrevivido a aquellos que habrían debido experimentarla y que se ha hecho objetiva e impersonal como una verdad de derecho. En un proceso en que la parte decisiva le corresponde al arrepentimiento, la vergüenza es la única realidad que no admite apelación.

---

* Las calles napolitanas conservan todavía vitrinas con pequeñas estatuas de terracota que representan a las ánimas del purgatorio entre las llamas y que son objeto de un cierto culto popular. (T.)

Marx albergaba todavía cierta confianza en la vergüenza. A la objeción de Ruge de que con la vergüenza no se hacen revoluciones, responde que la vergüenza es ya una revolución, y la define como "una especie de rabia que se vuelve contra uno mismo". Mas la vergüenza de que hablaba era "vergüenza nacional", que afecta a cada uno de los pueblos en relación con los otros, a los alemanes con respecto a los franceses. Primo Levi nos ha mostrado, desde otra perspectiva, que hoy existe una "vergüenza de ser hombres", una vergüenza que de alguna manera ha ensuciado a todos. Era –y es todavía– la vergüenza de los *campos,* de que haya ocurrido aquello que no tendría que haber ocurrido. Y, como se ha dicho justamente, es una vergüenza de esta índole la que experimentamos ahora ante una vulgaridad de pensamiento demasiado grande, ante ciertas transmisiones televisivas, ante los rostros de sus presentadores y la sonrisa segura de esos "expertos" que prestan jovialmente sus competencias al juego político de los *media.* Quienquiera que haya sentido esta silenciosa vergüenza de ser hombre ha roto en su interior todo vínculo con el poder político en que vive. Una vergüenza tal nutre su pensamiento y es el principio de una revolución y de un éxodo de los que apenas logra entrever el final.

(Josef K., en el momento en que los cuchillos de los verdugos van a penetrar en su carne, consigue aferrarse en un último impulso a la vergüenza que va a sobrevivirle.)

No hay nada más nauseabundo que la procacidad con que los que han hecho del dinero la única razón de vivir agitan regularmente el fantasma de la crisis económica, y los ricos se revisten de austeridad para advertir a los pobres de que van a ser necesarios sacrificios *para todos.* No menos pasmosa resulta la docilidad con que los que se han hecho estúpidamente cóm-

plices del hundimiento de la deuda pública, al ceder al Estado todos sus ahorros a cambio de bonos del tesoro, encajan sin pestañear la admonición y se preparan para ajustarse el cinturón. Pero cualquiera que haya conservado cierta lucidez sabe que la crisis está siempre ahí, que es el motor interno del capitalismo en su fase actual, de la misma manera que el estado de excepción es hoy la estructura normal del poder político. Y así como el estado de excepción requiere que haya sectores cada vez más numerosos de residentes privados de derechos políticos y que incluso, en último término, todos los ciudadanos sean reducidos a nuda vida, la crisis, convertida en permanente, exige no sólo que los pueblos del Tercer Mundo sean cada vez más pobres, sino también que una parte creciente de los ciudadanos de las sociedades industriales esté marginada y sin trabajo.Y entre los Estados llamados democráticos no hay ninguno que no esté hoy comprometido hasta el cuello con esta fabricación masiva de miseria humana.

El castigo para los que quedan fuera del amor es el de ser consignados al poder del Juicio: tendrán que juzgarse unos a otros.

Éste es el sentido del dominio del derecho sobre la vida humana en nuestro tiempo: todas las demás potencias religiosas y éticas han perdido su fuerza y sobreviven sólo como *indulto* o suspensión de la *pena*, en ningún caso como interrupción o rechazo del *juicio*. Por eso, no hay nada más sombrío que esa incondicionada vigencia de las categorías jurídicas en un mundo en que éstas ya no reflejan ningún contenido ético comprensible: tal vigencia carece en verdad de significado, inescrutable como la actitud del guardián de la ley en la parábola kafkiana. Esta pérdida de sentido, que transforma la sentencia más cierta en un *non liquet*, sale violentamente a la luz en las confesiones de Craxi y de los poderosos que nos gobernaban

hasta ayer, en el momento en que deben ceder su puesto a otros, no mejores que ellos probablemente. Porque en este caso el reconocimiento de la culpabilidad se convierte de inmediato en una universal acusación en que cada uno hace valer la complicidad de todos; y donde todos son culpables el juicio es técnicamente imposible. (Incluso el señor del Juicio final se abstendría de pronunciar su sentencia si sólo fuera a haber condenados.) Aquí el derecho retrocede hacia la exhortación original que expresa –de acuerdo con la intención del apostol Pablo– su íntima contradicción: ¡*sé culpable*!

Este predominio del derecho manifiesta mejor que cualquier otra cosa el ocaso definitivo de la ética cristiana del amor como potencia que une a los hombres. Pero con ello se revela también el abandono incondicional por parte de la Iglesia de Cristo de cualquier intención mesiánica. El Mesías es la figura en que la religión se confronta con el problema de la ley; y, por eso, exige a ésta una rendición de cuentas decisiva. Tanto en el ámbito judío como en el cristiano o en el chiita, el acontecimiento mesiánico es signo, sobre todo, de una crisis y de una transformación radical del orden propiamente legal de la tradición religiosa. La ley antigua (la Torá de la creación), que era válida hasta ese momento, deja de tener valor; pero, como es obvio, no se trata simplemente de sustituirla por una ley nueva cuyos mandamientos y prohibiciones, aunque diferentes, conservaran empero una sustancial homogeneidad en su estructura con respecto a los anteriores. De aquí las paradojas del mesianismo, que Shabbatai Sheví expresaba afirmando que "El cumplimiento de la Torá es su transgresión" y Cristo (más sobriamente que Pablo) en la fórmula "No he venido a abolir (la ley) sino dar(le) cumplimiento". Al concluir un compromiso duradero con el derecho, la Iglesia ha congelado el acontecimiento mesiánico, entregando al mundo al poder del juicio, si bien lo administra astutamente bajo la forma de la indulgencia

y de la remisión penitencial de los pecados (el Mesías no tiene necesidad de tal remisión: el "perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores" no es más que la anticipación del cumplimiento mesiánico de la ley). La tarea que el mesianismo había asignado a la política moderna –pensar una comunidad humana que no tuviera (sólo) la figura de la ley– espera todavía espíritus que la recojan.

Hoy los partidos que se denominan "progresistas" y las llamadas coaliciones "de izquierda" han ganado las elecciones administrativas en las grandes ciudades en que se había llamado a las urnas. Sorprende la obsesiva preocupación de los vencedores por presentarse como *establishment*, por tranquilizar a cualquier precio a los antiguos potentados económicos, políticos y religiosos. Cuando Napoleón derrotó a los mamelucos en Egipto, lo primero que hizo fue convocar a los notables en quienes se sustentaba el antiguo régimen para comunicarles que, bajo el nuevo soberano, sus privilegios y funciones se mantendrían sin alteración alguna. Puesto que en nuestro caso no se trata de la conquista militar de un país extranjero, el celo que el jefe de un partido que se llamaba hasta hace poco comunista ha desplegado para tranquilizar a banqueros y capitalistas haciendo ver que tanto la lira como la bolsa habían encajado bien el golpe, es cuando menos inoportuno. Hay algo que es seguro: estos políticos acabarán por ser derrotados por su propia voluntad de ganar a cualquier precio. El deseo de ser *establishment* los perderá igual que perdió a sus predecesores.

. . . . . .

Es importante saber distinguir entre derrota y deshonra. La victoria de la derecha en las elecciones políticas de 1994 fue una derrota para la izquierda, lo que no implica que fuera por sí misma también una deshonra. Pero si, como es indiscutible, de deshonra hay que hablar es porque tal derrota se produjo

como momento conclusivo de un proceso de involución que ya se había iniciado muchos años antes. Hubo deshonra porque la derrota no fue el resultado de una batalla librada desde posiciones opuestas, sino que ésta no decidió otra cosa que a quién le correspondía poner en práctica una ideología del espectáculo, del mercado y de la empresa que era idéntica en las dos partes. Esto puede verse sencillamente como la consecuencia necesaria de una traición que ya había comenzado en los años del estalinismo. Puede ser. Pero lo que aquí nos interesa es sólo la evolución que se ha producido a partir de finales de los años setenta. Porque fue entonces cuando la corrupción completa de las inteligencias asumió la forma hipócrita y bienpensante que hoy se llama progresismo.

Jean-Claude Milner, en un libro reciente, ha identificado con claridad, llamándole "progresismo", el principio en cuyo nombre se ha cumplido ese proceso: *transigir*. La revolución debía transigir con el capital y con el poder igual que la Iglesía había tenido que pactar con el mundo moderno. Así fue tomando forma poco a poco el lema que ha guiado la estrategia del progresismo en su marcha hacia el poder: *es preciso ceder en todo*, conciliar todo con su contrario, la inteligencia con la televisión y la publicidad, la clase obrera con el capital, la libertad de expresión con el Estado espectacular, el medio ambiente con el desarrollo industrial, la ciencia con la opinión, la democracia con la máquinaria electoral, la mala conciencia y la abjuración con la memoria y la fidelidad.

Hoy se ve bien a lo que ha conducido esta estrategia. En todos los ámbitos la izquierda ha colaborado activamente a que estuvieran ya dispuestos por anticipado los instrumentos y los acuerdos que la derecha, una vez alcanzado el poder, sólo tiene que aplicar y desarrollar para lograr sus objetivos sin esfuerzo.

Exactamente de la misma manera, la clase obrera fue desarmada espiritual y físicamente por la socialdemocracia alemana

antes de ser entregada al nazismo. Y mientras se convoca a los ciudadanos de buena voluntad a la vigilancia frente a fantasmagóricos ataques frontales, la derecha ha entrado ya por la brecha que la izquierda había abierto en sus propias líneas.

La política clásica distinguía con claridad entre *zoé* y *bios*, entre vida natural y vida política, entre el hombre como simple viviente, que tenía su lugar en la casa, y el hombre como sujeto político, que tenía su lugar en la *polis*. Pero de todo esto ya no sabemos nada. Ya no podemos distinguir entre *zoé* y *bios*, entre nuestra vida biológica de seres vivos y nuestra existencia política, entre lo que es incomunicable y mudo y lo que es decible y comunicable. Como escribió Foucault en una ocasión, somos animales en cuya política está en tela de juicio nuestra propia vida de seres vivientes. El hecho de que vivir en el estado de excepción se haya convertido en regla significa también esto: que nuestro cuerpo biológico privado se ha hecho indistinguible de nuestro cuerpo político, que experiencias que tiempo atrás se consideraban políticas hayan quedado confinadas improvisadamente en nuestro cuerpo biológico y que experiencias privadas se presenten de golpe fuera de nosotros en tanto que cuerpo político. Hemos tenido que habituarnos a pensar y a escribir en esta confusión de cuerpos y de lugares, de lo exterior y lo interior, de lo que es mudo y lo que está dotado de palabra, de lo que es esclavo y lo que es libre, de lo que es necesidad y lo que es deseo. Todo esto ha significado –¿por qué no confesarlo?– hacer la experiencia de una impotencia absoluta, enfrentarnos una y otra vez con la soledad y el mutismo allí donde lo que esperábamos era compañía y palabras. Hemos atravesado como podíamos esta impotencia, mientras por todas partes nos rodeaba el estruendo de los *media*, que definía el nuevo espacio planetario, en que la excepción se había convertido en regla. Pero de este terreno incier-

to, de esta zona opaca de indistinción es de donde hoy tenemos que partir para encontrar el camino de otra política, de otro cuerpo, de otra palabra. Y por nada del mundo estaría dispuesto a renunciar a esta región de indiferencia entre público y privado, cuerpo biológico y cuerpo político, *zoé* y *bios*. Es aquí donde tengo que encontrar mi espacio, aquí, o en ningún otro sitio. Sólo una política que parta de esta conciencia puede interesarme.

Recuerdo que en 1966, mientras frecuentaba en Thor su seminario sobre Heráclito, le pregunté a Heidegger si había leído a Kafka. Me contestó que, de lo no mucho que había leído, había quedado impresionado sobre todo por el relato *Der Bau*, "La madriguera". El innominado animal (topo, rapoşo o ser humano) protagonista del relato está obsesivamente preocupado por construir una guarida inexpugnable, que poco a poco resulta ser, por el contrario, una trampa sin salida. Pero ¿no es precisamente esto lo que ha sucedido en el espacio político de los Estados-nación de Occidente? Las casas ("las patrias") que se han afanado en construir han resultado ser finalmente, para los "pueblos" que debían habitarlas, no otra cosa que trampas mortales.

A partir del final de la Primera Guerra Mundial se hace evidente que para los Estados-nación europeos ya no existen tareas históricas asignables. La naturaleza de los grandes experimentos históricos totalitarios de nuestro siglo se malinterpreta por completo si se los considera sólo como una prosecución de los objetivos últimos de los Estados-nación del siglo XIX: el nacionalismo y el imperialismo. Lo que ahora está en juego es algo completamente diferente y más extremo, puesto que se trata de asumir como tarea la pura y simple existencia fáctica de los pueblos, es decir, en último término, su nuda vida. En esto, los totalitarismos de nuestro siglo constituyen verdadera-

mente la otra cara de la idea hegeliano-kojeviana de un final de la historia: el hombre ha alcanzado ya su *telos* histórico y no queda otra cosa que la despolitización de las sociedades humanas mediante el despliegue incondicionado del reino de la *oikonomia*, o bien asumir que la vida biológica misma es la tarea política suprema. Pero cuando el paradigma político --como sucede en ambos casos– pasa a ser la casa, lo propio, la facticidad más íntima de la existencia corren el riesgo de transformarse en una trampa fatal. Hoy vivimos en esta trampa.

En un pasaje decisivo de la *Etica Nicomáquea* (1097 b, 22 ss.), Aristóteles se pregunta en un cierto momento si hay un *ergon*, un ser en acto y una obra propia del hombre, o si, por el contrario, éste no es como tal esencialmente *argós*, sin obra, sin ocupación:

> En efecto, como en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artesano –escribe–, y en general de todos los que tienen una obra o una función, el bien propio parece consistir en este *ergon*, así debería ser también para el hombre en cuanto tal, si se admite que hay también para él un *ergon*, una obra propia. ¿O bien se deberá decir que, mientras el carpintero y el zapatero tienen una obra y una función propias, el hombre no tiene ninguna, que es, pues, por naturaleza *argós*, sin obra?

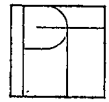
La política es lo que corresponde a la inocupación esencial de los hombres, al ser radicalmente sin obra de las comunidades humanas. La política existe porque el hombre es un ser *argós*, que no se define por ninguna operación propia; es decir: un ser de pura potencia, que no puede agotarse en ninguna identidad y ninguna vocación (éste es el genuino significado político del averroísmo, que vincula la vocación política del hombre al intelecto en potencia). ¿En qué modo podría asumirse esta *argía*, esta inocupación y potencialidad esenciales, sin convertirla por ello en una tarea histórica? ¿En qué modo,

pues, podría ser la política nada más que la exposición de la ausencia de obra del hombre, y hasta de su indiferencia creadora frente a cualquier tarea, y quedar integralmente asignada a la felicidad sólo en este sentido? He aquí lo que, a través del dominio planetario de la economía de la nuda vida y más allá de él, constituye el objeto de la política que viene.

Cuenta Forster que durante una de sus conversaciones con Kavafis en Alejandría, el poeta le dijo: "los ingleses no pueden comprendernos: los griegos estamos en bancarrota hace mucho tiempo". Creo que una de las pocas cosas que se pueden afirmar con certeza es que, desde entonces, todos los pueblos de Europa (y quizá de la tierra) han ido a la bancarrota. *Vivimos después de la quiebra de los pueblos*, en forma similar a como Apollinaire decía de sí mismo: "he vivido en la época en que se acababan los reyes". Cada pueblo ha tenido su manera particular de caer en bancarrota, y desde luego no es indiferente que para los alemanes tal circunstancia haya significado Hitler y Auschwitz, para los franceses Vichy, para otros pueblos los tranquilos y atroces años cincuenta, para los serbios los estupros de Omarska... En último término, lo único decisivo para nosotros es la nueva tarea que esta quiebra nos ha dejado como herencia. Es posible que no sea ni siquiera justo hablar aquí de tarea, dado que ya no hay ningún pueblo que la asuma. Como diría hoy sonriendo el poeta alejandrino: "Ahora, por lo menos, podemos entendernos, porque también vosotros estáis en bancarrota".

Notas a los textos

"Forma-de-vida" se publicó en *Futur Antérieur* (n. 15, 1993)." "Más allá de los derechos del hombre" en *Libération* (9 y 10 de junio de 1993). "¿Qué es un pueblo?" en *Libération* (11 de febrero de 1995). "¿Qué es un *campo*?" en *Libération* (3 de octubre de 1994). "Notas sobre el gesto" en *Trafic* (n. 1, 1992). "Las lenguas y los pueblos" en *Luogo comune* (n. 1, 1990), como recensión al libro de Alice Becker-Ho, *Les princes du jargon*, París, 1990. "Glosas marginales a los *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*" en *Futur Antérieur* (n. 6, 1992) y apareció como prólogo a la edición italiana de esta obra de Guy Debord. "El rostro" en *Marka* (n. 28, 1990). "Policía soberana" en *Luogo comune* (n. 3, 1992). "Notas sobre la política" en *Futur Antérieur* (n. 9, 1992).



«Cuando intentes hablar, recuerda que no puedes servirte de algunas palabras gratas al oído: libertad, progreso, Estado de derecho, democracia, derechos del hombre... Tendrás que describir lo intolerable sin tener nada para salir de ello. Permanecer fiel a ese inexplicable silencio. A su insoportabilidad sólo te será dado responder con medios inmanentes a ella». Tan exigente es la despiadada lucidez con la que Giorgio Agamben se mide con nuestro universo político. Mas la fidelidad a ese silencio es también fidelidad rigurosa al tiempo-acontecimiento en que se inscriben y se juegan nuestras vidas, a esa región opaca en que lo público y lo privado, el cuerpo biológico y el cuerpo político son ya indiscernibles: «Es aquí donde tengo que encontrar mi espacio, aquí, o en ningún otro sitio. Sólo una política que parta de esta conciencia puede interesarme». Conciencia que se hace cargo del prolongado eclipse de la política, de su posición subalterna frente a la religión, la economía o el derecho, del olvido de su propio rango ontológico que la ha llevado a ser desbordada por transformaciones que han vaciado sus categorías y sus conceptos. Pero en su horizonte se inscribe coherentemente, en un movimiento de inversión, la búsqueda de paradigmas específicamente políticos en experiencias y fenómenos que de ordinario se consideran ajenos a su ámbito, como ilustra ejemplarmente el gesto; esa esfera de medios puros, de medios que, permaneciendo tales, se liberan de su conexión con un fin; política, pues, como «esfera de la gestualidad absoluta e integral de los hombres».

ISBN 84-8191-358-8